This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

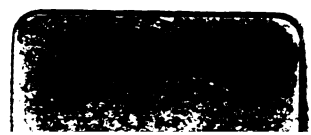
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library



Dogmatiſche Principienlehre.

Theologia crucis theologia lucis.

Lutherische

Dogmatik

von

Dr. th. Alexander von Oettingen.

In zwei Bänden.

Erster Band.

Principienlehre.

München 1897
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

87 503

Principienlehre.

Apologetische Grundlegung

zur

Dogmatik

von

Dr. th. Alexander von Oettingen.

München 1897
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

Alle Rechte vorbehalten.

WITHDRAWN
from Library of the Lutheran School of Theology
(Rock Island, Ill. Campus)

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

BV
8C65
.04
v.1

Vorwort.

Nicht ohne Zagen übergebe ich dieses Werk, die Frucht fünfzigjähriger Studien und fast vierzigjähriger akademischer Lehrthätigkeit, der öffentlichen Beurtheilung. Gegenüber der Größe der Aufgabe vertieft sich das schmerzliche Bewußtsein der Unzulänglichkeit dogmatischer Denkarbeit. Dazu kommt, daß unsere Zeit in ihrem realistischen Zuge nicht dazu angethan ist, systematischen Untersuchungen, namentlich wenn sie in positiv kirchlicher Richtung sich bewegen, mit Theilnahme zu folgen. Schon die Philosophen haben es schwer, das Interesse in weiteren Kreisen wachzurufen. Man begegnet der metaphysischen Speculation mit ausgesprochenem Mißtrauen. Das banale Wort: „Systeme sind das Malheur der Wissenschaft" findet nicht blos bei der Durchschnittsmenge der Gebildeten, sondern selbst bei hervorragenden Vertretern der historisch-kritischen Richtung ein lebhaftes Echo.

Im Dienste der Alles beherrschenden Naturwissenschaft sind auch auf dem weiten Felde der sogen. Geisteswissenschaft social-physische und socialstatistische Untersuchungen zur Modesache geworden. Daß ich trotz meinem theologischen Beruf dem berechtigten Bedürfniß nach „Erfahrungswissenschaft" Rechnung zu tragen weiß, beweisen meine moralstatistischen Arbeiten, die auch bei den Gegnern meines Standpunktes Beachtung und Anerkennung gefunden haben.

Aber Thatsachen allein machen es nicht. Es kommt schließlich auf principielle Deutung und Verwerthung im Dienste einer Weltanschauung an. Und da neigt unsere Zeit vor Allem dazu, jenem „selbständigen Naturalismus" zu huldigen, der nur von „positivistischer Philosophie" etwa im Sinne eines Aug. Comte etwas wissen will oder der „Sociologie" im Sinne eines Herbert Spencer die Wege zu bahnen sucht. Daneben zeigt sich eine Tendenz zu „selbständigem Idealismus" im Dienste einer religionslosen Ethik, die sich mit Herbart'schem Philosophenmantel zu drapiren liebt. Pessimistisch angehauchte Geister schwärmen unter Schopenhauer'schem Einfluß für eine „Philosophie des Unbewußten", die mit vornehm umgeworfenem naturwissenschaftlichem Gewande die inneren Selbstwidersprüche zu decken bestrebt ist. Den „Allerneuesten" imponiren die geistreichen Paradoxien jener Modephilosophie, die im willensstarken, instinctiv-genialen „Uebermenschen" einen selbstherrlichen Atheismus zu züchten beginnt. In großen Versammlungen aber und in socialdemokratischen Schriften feiert immer noch der materialistische Aberglaube seine Grauen erregenden Triumphe unter dem ostentativ voraufgetragenen Banner eines mißdeuteten Darwinismus. Die mechanistische Weltansicht als angebliche Frucht der „exacten Wissenschaft" droht nicht nur in der rohen, durch Halbbildung frech gewordenen Masse, sondern auch unter den akademisch Geschulten den letzten Rest von Idealismus, von religiöser Pietät und christlichem Sinn zu zerstören.

Wie sollte bei solcher Zeitströmung ein kirchlicher Theologe und insonderheit ein lutherischer Dogmatiker darauf rechnen dürfen, in weiteren Kreisen sich Gehör zu verschaffen für sein System christlicher Heilswahrheit? Die sogen. liberale Theologie mit ihrer vornehmen historischen Kritik und ihrer Anpassung an die moderne Geistesrichtung gilt noch einigermaßen für beachtenswerth. Mit Verzicht auf streng wissenschaftliche Begründung schreibt sie die „Selbständigkeit des Christenthums" auf ihre Fahne und glaubt ihre religiös-ethischen Ideale durch praktisches Werthurtheil im Anschluß an die Kantische Philosophie gegen die Angriffe der Natu-

ralisten und Metaphysiker erfolgreich schützen zu können. Auf ein geschlossenes System scheint sie verzichten zu wollen. Sie proclamirt entweder ein „undogmatisches Christenthum“ oder fordert ein „neues Dogma“, zu dessen Gestaltung ihr die Glaubenskraft fehlt. Es gelingt ihr auch durch humanitäre und christlich sociale „Bewegung“, durch freisinnige Accomodation an die Zeitbildung, durch Abschwächung des Sündenbegriffs, durch Umdeutung der positiven Glaubenslehren und wunderbaren Heilsthatsachen, durch geringschätzige Behandlung der orthodoxen Richtung oder weitgehende Zugeständnisse gegenüber den angeblich gesicherten Resultaten der biblischen Kritik eine gewisse Popularität zu erringen. Dabei schillert sie selbst in allen möglichen Farben und weiß als Vermittelungstheologie das Ja und Nein so geschickt zu verknüpfen, daß die bunte Menge ihrer Gefolgschaft es kaum merkt, wie jenes „Einige Christenthum“ ein durch und durch zwiespältiges ist und eben dadurch Gefahr läuft, eine „schlechte Theologie“ zu Tage zu fördern.

Eins aber muß auch von positiver Seite zugestanden werden. Auf dem Felde historischer und kritischer Forschung ist jene moderne theologische Wissenschaft rüstig an der Arbeit. Eine Fülle neuer, brennender Fragen sind dadurch aufgetaucht, Fragen, die nicht bloß den Fachmann, sondern jeden tiefer Gebildeten interessiren, soweit er für die Probleme des Christenthums einen offenen Sinn und ein warmes Herz hat. Mag auch die negative Tendenz auf dem Gebiete der biblischen Untersuchung oft schrankenlos in ihrem Zerstörungstriebe sich geltend machen, mögen die versuchten Neubildungen noch so gewagte sein, mag auch die „acute Verweltlichung“ dieser Theologie auf der Hand liegen: die Sache der Wahrheit kann dadurch nur gewinnen und wird schließlich siegen. Die kirchliche Theologie, soll sie nicht in falsche Sicherheit gerathen, muß solche Feuerprobe bestehen. So Gott will, wird sie geläutert aus den Anfechtungen hervorgehen.

Und wahrlich, solche Läuterung thut ihr noth. Das muß jeder ehrliche Vertreter der positiven Richtung zugestehen. Mit

wiederholten öffentlichen „Zeugniſſen" gegen heterodoxe theologiſche Profeſſoren untergräbt man nur das Vertrauen zu der guten Sache, der wir dienen. Arbeiten gilt es und, wo es noth thut, durch ebenbürtige wiſſenſchaftliche Leiſtung widerlegen, was in Folge falſcher Methodik oder falſcher Prämiſſen ſich als Irrthum erweiſen läßt.

Der bequeme Sicherheitsſtandpunkt und die fertige Unfehlbarkeitsdoctrin macht ſich keineswegs blos in römiſch-katholiſchen und byzantiniſch-orthodoxen Kreiſen geltend. Auch auf proteſtantiſchem Gebiet erſcheint der äußerliche Auctoritätsglaube als eine naheliegende Gefahr. Wo man das articulirte Dogma, ſei es mit Berufung auf das kirchliche Bekenntniß oder auf das „infallible Bibelbuch" derart in den Vordergrund ſtellt, daß die gehorſame Annahme zur Heilsbedingung für jeden Einzelnen gemacht wird, da iſt man ſchon auf halbem Wege nach Rom. Ernſt ſuchende Gemüther ſchreckt man dadurch ab und erzeugt in den „Gläubigen" nur jene unerquickliche Sicherheit, die ohne tieferes Selbſtgericht und innere Anfechtung, ohne ernſtes Ringen und Forſchen ſich des „abſoluten" Wahrheitsbeſitzes auf Grund feſtſtehender „Auctorität" getröſtet. Solch ein meiſt erfahrungsloſes „Ja" iſt nicht nur werthlos; es iſt viel ſchlimmer als ein redliches Schwanken zwiſchen Ja und Nein. Mit einem gewiſſen prophetiſchen Feingefühl hat ein ſo tiefer „Menſchenleſer", wie Shakeſpeare es war, — obwohl er das „Ja und Nein" als eine „ſchlechte Theologie" bezeichnete — doch die „Sicherheit" als das noch Schlimmere, ja als ein dämoniſches Zerrbild der Wahrheit gebrandmarkt. „Denn wie ihr wißt iſt Sicherheit der Menſchen Hauptfeind allezeit" — ſo läßt er die verſuchlichen Höllenmächte ſprechen, die den Macbeth in ihre Schlingen locken wollen.

Die fertigen Ja-Chriſten, mögen ſie nun aufs kirchliche Dogma oder auf das inſpirirte Bibelbuch ſchwören, ſind Mißbildungen, die der proteſtantiſchen Gemeinſchaft nicht zur Ehre gereichen. Und die im Sinne dieſes kampfſcheuen und erfahrungsloſen Ja-Chriſtenthums arbeitende evangeliſche Theologie verdient dieſen Namen

nicht. Da erscheint es gewissermaßen wie eine providentielle Fügung, daß ihr die „sicheren" Stützen durch die moderne kritische Forschung weggerissen werden. Sie wird dadurch genöthigt, sich „im Kampf um die Weltanschauung" auf ihren lebendigen Wahrheitsbesitz zu besinnen. Da gilt es denn, immer von Neuem mit heißem Bemühen an die Arbeit zu gehen, um in freudiger und erfahrungsreicher Glaubensgewißheit, dem Widerspiel der Sicherheit, all das Ererbte immer wieder zu prüfen und auf diesem Wege wirklich zu erwerben. —

Das sollten wir Theologen und Kämpfer im äußersten Osten deutsch-protestantischen Lebens uns ganz besonders gesagt sein lassen. Die hochgehenden Wogen der modern-theologischen Geistesbewegung schlagen ja nicht gerade sturmfluthartig an unsere entlegenen baltischen Gestade. So liegt denn die Gefahr der Versandung oder Versumpfung in hergebrachter, schläfriger Kirchlichkeit uns nahe genug. Aber Gottlob! Wir haben auch unsere Wecker. Die schweren Heimsuchungen, die über uns gekommen sind, setzen uns auch eigenartige Kampfesaufgaben, die wir ohne geistige Spannkraft und christlichen Glaubensmuth nicht durchführen können. Und dazu bedarf es der steten theologischen Vertiefung und lebendigen Berührung mit der fortschreitenden Wissenschaft. Wir müssen als lutherische Theologen stete Fühlung mit unserer deutschen Mutterkirche zu behalten suchen. Wir erleben ihre Nothstände und Geburtsschmerzen in eigenartiger Weise mit. Und die Dorpater Theologie, wenn wir von einer solchen reden dürfen, hat, wie wir ohne Selbstbespiegelung sagen zu dürfen glauben, den Beweis geliefert, daß sie nicht im gewohnten Geleise kirchlicher oder biblischer Unfehlbarkeitsdoctrin sich bewegt. Das haben nach dem Vorgange eines Ernst Sartorius vor Allem meine theuren Lehrer und nachmaligen collegialen Freunde Fr. A. Philippi und Theodosius Harnack durch ihre für unsere lutherisch-baltische Kirche bahnbrechende Arbeit bewiesen. Mit meinem theuren brüderlichen Ge-

noſſen Moritz v. Engelhardt, der aus ſeiner geſegneten und anregenden Wirkſamkeit uns nur allzufrüh entriſſen wurde, habe ich mehr als ein Menſchenalter hindurch alle dogmatiſchen Probleme, die mich beſchäftigten und beunruhigten, eingehend beſprechen können. Seiner kirchenhiſtoriſchen Neigung gemäß hegte er ein gewiſſes Mißtrauen gegen alle ſyſtematiſchen Denkwege. Die Ritſchl'ſche Forſchungsmethode imponirte ihm gewaltig. Aber der geſund lutheriſchen Tradition blieb er treu bis ans Ende. Und im Proteſt gegen die ſichere, ſatte Unfehlbarkeitsdoctrin waren wir ſtets einig. Mit aus dem lebhaften Verkehr mit ihm ſind meine gegen Infallibilität und äußerliche Inſpirationstheorie gerichteten Arbeiten hervorgegangen (Antiultramontana 1876; Zur Inſpirationsfrage 1877; Wahre und falſche Auctorität 1878). Die Fülle der Streitſchriften, die dann ſpäter (ſeit dem Jahre 1884), veranlaßt durch die beiden Vorträge meiner Collegen F. Mühlau (Beſitzen wir den urſprünglichen Text der heiligen Schrift?) und W. Volck (In wie weit iſt der Bibel Irrthumsloſigkeit zuzuſchreiben? 2. Aufl. 1885) ſich angeſchloſſen haben, ſind deß ein Zeugniß, daß wir nicht nach hergebrachter kirchlicher Schablone arbeiten. Andererſeits beweiſt die eben erſchienene gründliche Unterſuchung von Volck (Heilige Schrift und Kritik ꝛc. 1897), daß wir auch der negativen Kritik der Neuzeit Rechnung zu tragen wiſſen, ohne uns von ihr gefangen nehmen zu laſſen.

Auch das vorliegende Werk möchte einen beſcheidenen Beitrag liefern zur Klärung und Löſung der unſere Zeit bewegenden Glaubensprobleme. Die vielen Hunderte meiner ehemaligen Schüler, die jetzt als zum Theil ſchon ergraute, zum Theil noch jugendfriſche Paſtoren der lutheriſchen Kirche im weiten Reich, dem wir angehören, zerſtreut ſind, und die ich im Geiſt als Kampf- und Geſinnungsgenoſſen mit dieſem meinem Lebenswerke grüße, werden aus ihm erkennen, daß die ihnen vertraute alte Wahrheit, zu der ich mich von je her bekannte, hier ein neues Gewand erhalten hat.

Die Eigenart meiner „Lutherischen Dogmatik" dürfte es rechtfertigen, daß ich sie als ein Zeugniß meiner Lehrweise auch weiteren Kreisen zugänglich mache. Ich rechne dabei nicht blos auf die Theilnahme der Fachgenossen in Deutschland, sondern auch aller Gebildeten, die für die brennenden Fragen der Zeit ein offenes Auge und für die Kernfragen des Christenthums ein warmes Herz haben. Ich habe deshalb nach Kräften „menschlich zu reden" versucht, ohne in den erbaulichen Ton zu verfallen. Ich bin nicht der Meinung, daß die „Wissenschaft" — wie Nietzsche sagt — „auf den erhabenen Höhen der Gletscherwelt" thronen und daß „die innersten Brunnen des Geistes eiskalt" sein müssen. Wer aus der Tiefe schöpfen will, muß Liebe zur Sache, warme, erfahrungsmäßige Berührung mit ihr gewonnen haben. Sonst redet er wie der Blinde von der Farbe. Und wir Vertreter der dogmatischen Theologie sollten nie vergessen, daß wir ohne lebendige Fühlung, wie mit den „Gebildeten unter ihren Verächtern", so mit den Erfahrenen unter ihren Liebhabern, auf einem Isolirschemel zu stehen kommen, der uns von vornherein die Freudigkeit unserer geistigen Arbeit zu nehmen droht. Hat doch ein Virtuose auf dem Gebiete systematischer Denkarbeit (M. Kähler) das gewagte, aber zutreffende Wort ausgesprochen: der Dogmatiker solle der Vertreter der Laien sein — der verrufene Dogmatiker, der sonst dafür gelte, daß er in Gebiete der Theologie hineinführe, die den Laien nichts angehen! Wollte Gott, daß dies bald anders werde und die Scheu vor dem Schreckgespenst „Dogma" einem tieferen Verständniß dafür weichen möge, daß der im Bekenntniß zum Ausdruck kommende kirchliche Gemeinglaube nichts anderes sein will, als eine dem menschlichen Heilsbedürfniß entsprechende und dem seelengefährlichen Irrthum wehrende Zusammenfassung der evangelischen, urchristlichen, biblisch begründeten Wahrheit. —

Absichtlich habe ich den kurzen, für Manche vielleicht abschreckenden Titel „Lutherische Dogmatik" gewählt. Die Dogmatik soll aber nach meiner Auffassung nicht das „fertige"

Dogma zum Ausgangspunkt nehmen, sondern die Entwickelung seiner Wahrheitsmomente als Endziel ins Auge fassen. So allein kann das innere Verständniß für das gewordene und werdende Dogma durch Darlegung seines Zusammenhangs mit dem Real- und Idealprincip des Christenthums gefördert werden. So allein können auch, wie ich glaube, die brennendsten Streitfragen der Gegenwart, wie namentlich die christologische und die Schriftfrage ins rechte Licht systematischer Begründung gestellt werden. Lutherisch aber nenne ich meine Dogmatik nicht im Sinne einer confessionellen oder kirchlichen Parteirichtung. Mir gilt das „Lutherische" als die nun einmal historisch geprägte Bezeichnung für die eigenartig christliche und echt evangelische Grundanschauung, wie sie Luther in seiner „Freiheit eines Christenmenschen" und namentlich in seiner Auffassung der „Theologie des Kreuzes" zu Tage treten läßt. Die Idee göttlicher Selbstbeschränkung in herablassendem Mitleid mit der zu erlösenden Menschheit bildet den Kern dieser wahren, christocentrischen Theologie. Wie ich das meine, habe ich bereits in meiner jüngst erschienenen Schrift: „Das göttliche Nochnicht" (1895) programmartig dargelegt und in der nachfolgenden Einleitung (S. 1—49) näher zu begründen versucht. Das Motto: Theologia crucis theologia lucis deutet kurz und bündig die Richtung meiner dogmatischen Denkarbeit an. —

Der vorliegende erste Band enthält in der Form einer Principienlehre die apologetische Grundlegung; der zweite soll — wie ich hoffe noch im Laufe dieses Jahres — das ausgeführte „System christlicher Heilswahrheit" bringen. Die bereits ausgearbeitete „Geschichte der Dogmatik", die ich ursprünglich diesem Werke einzugliedern gedachte, wird auf Wunsch der geehrten Verlagshandlung erst nach dem Abschluß des systematischen Theils als besonderes Buch zur Veröffentlichung gelangen. Um die übersichtliche principielle Darlegung nicht durch literarisches Material zu belasten, habe ich dieses meist in die nächstens erscheinende Geschichte der Dogmatik verwiesen. Fußnoten und gehäufte Citate hätten den

Ueberblick gestört und den Fluß der systematischen Begründung immer wieder unterbrochen. Deshalb suchte ich auch schon in diesem principiellen Theil den specifisch gelehrten Stoff und die biblische Beweisführung in die kleiner gedruckten Partien zu verarbeiten. Diese können von dem nicht fachmäßig geschulten Leser überschlagen werden, ohne daß er Gefahr läuft, den Faden der fortschreitenden Gedankenentwickelung zu verlieren. Die fremdsprachigen Kunstausdrücke suchte ich möglichst zu vermeiden; wo sie nöthig waren, wurden sie in Klammern beigefügt. In Betreff der von mir befolgten Orthographie glaube ich, um Mißdeutungen zu begegnen, hervorheben zu müssen, daß mir die moderne, Gottlob nicht allgemein gewordene Schreibweise, nach der man bei Fremdwörtern das lateinische c in k und z wandelt und die Verbalendung dehnt (z. B. akzeptieren!), ebenso widerwärtig ist als dem Fürsten Bismarck der lateinische Druck deutscher Bücher. Mir galt als Regel, allen aus dem Lateinischen stammenden Kunstausdrücken das eigenartige c (z. B. factisch), allen aus dem Griechischen hergeleiteten (z. B. praktisch) das bezeichnende k zu belassen.

Zur Erleichterung des Ueberblicks habe ich am Schluß jedes Paragraphen die entwickelten Grundgedanken kurz zusammengefaßt. Es sind das nicht Thesen oder Leitsätze, wie man sie sonst vorauszuschicken pflegt, und wie sie als schwerverständliche Paragraphenmonstra den Leser zu erschrecken oder das gespannte Interesse für die dann erst nachfolgende Lehrdarstellung zu schwächen geeignet sind. Als zusammenfassende Resultate dürften sie zur Klärung und Orientirung dienen. Denselben Zweck hat die ausführliche Inhaltsangabe, das Sach- und Namenregister (S. 465 ff.), sowie das von mir entworfene architektonische Bild in der Beilage. Es handelte sich hier (s. die Erläuterung auf S. 251 ff.) nicht um eine ästhetisirende Spielerei, sondern um eine plastische Verkörperung dessen, was in der wissenschaftlichen Systemarbeit meinem geistigen Auge vorschwebte. —

So übergebe ich denn diese meine Lebensarbeit einer wohlwollenden Beurtheilung meiner Gesinnungsgenossen und — möchte

ich hinzufügen — auch meiner Gegner. Sie werden, wie ich hoffe, zugestehen und anerkennnen, daß mir die confessionell zugespitzte Streittheologie fern liegt. Durch meine lutherische Dogmatik vom Standpunkte einer Theologie des Kreuzes habe ich nur einen Beitrag liefern wollen zu friedlicher Verständigung über die tiefsten Probleme christlicher Weltanschauung.

Dorpat den 1./13. Februar 1897.

Al. v. Oettingen.

Inhaltsübersicht.

Einleitende Gesichtspunkte.

§ 1. Das Problem und die Aufgabe der dogmatischen Principienlehre . . . . . S. 1—6
§ 2. Die Untersuchungsmethode . . . . . S. 6—25
§ 3. Der sachliche Ausgangspunkt . . . . . S. 26—35
§ 4. Begrenzung und Gliederung . . . . . S. 35—49

Erster Abschnitt.

Sachliche Grundlegung oder Entwickelung des Realprincips.

§ 5. Dogma und christliche Religion als Object der Dogmatik . . . . . S. 50—64

1. Das Object als gegebenes S. 50 ff. 2. Das Dogma als werdendes S. 55 ff. 3. Die christliche Heilswahrheit und die Religionen S. 57 ff. Zusammenfassung S. 64.

Erstes Capitel.

Das Wesen der Religion vom Standpunkt christlicher Glaubenserfahrung.

(Physiologische Principienlehre.)

§ 6. Der ideale Grundbegriff . . . . . S. 65—83

1. Wesenhafte Begriffsbestimmung S. 65 ff. 2. Beweggrund und sittliche Frucht S. 74 ff. 3. Die drei constituirenden Factoren S. 79 ff. Zusammenfassung S. 82 f.

§ 7. Der göttliche Factor der Religion oder das Offenbarungsprincip . . . . . S. 83—106

1. Die Offenbarungsidee mit Beziehung auf ihr Subject: den persönlichen Gott S. 83 ff. 2. Der Offenbarungsinhalt im Hinblick auf ihr Object: die Menschheit S. 93 ff. 3. Die Offenbarungsmittel mit Rücksicht auf ihren Endzweck: die Gottesmenschheit oder das Reich Gottes S. 98 ff. Zusammenfassung S. 107 f.

§ 8. Der sociale Factor der Religion oder das Gemeinschaftsprincip . . . . . S. 108—125

1. Die Nothwendigkeit der Gemeinschaftsform religiösen Lebens

S. 108 ff. 2. Ihr ideales Wesen als Reichgottesgemeinschaft 113 ff. 3. Ihre wirkliche Erscheinungsform als Bekenntniß- und Cultusgemeinschaft oder Kirche S. 118 ff. Zusammenfassung S. 125.

§ 9. Der individuelle Factor der Religion oder das Persönlichkeitsprincip . . . . . S. 126—158

1. Das einheitliche Wesen der Frömmigkeit bei individuell verschiedener Glaubenserfahrung S. 126 ff. 2. Das Organ der Religiosität im menschlichen Seelenleben [Fühlen, Erkennen, Wollen; Mysticismus, Intellectualismus, Moralismus] S. 138 ff. 3. Die gesunde charaktervolle Eigenart u. Ausprägung der Glaubensgesinnung als Sache des Herzens u. Gewissens S. 155 ff. Zusammenfassung S. 158.

Zweites Capitel.

Unwahre Gestaltung der Religion.

(Pathologische Principienlehre.)

§ 10. Die Gefährdung des idealen Grundbegriffs . S. 158–176

1. Die Sünde als Gottentfremdung und Gottesfeindschaft S. 158 ff. 2. Die subjectiven Hauptformen der Irreligiosität: Aberglaube und Unglaube, Dogmatismus und Skepticismus S. 165 ff. 3. Die objectiven ihr zu Grunde liegenden Weltanschauungen: Dualismus und Pantheismus S. 169 ff. Zusammenfassung S. 175 f.

§ 11. Die Gefährdung des Offenbarungsprincips . S. 176—189

1. Theoretische Gefährdung des geheimnißvoll-wunderbaren Offenbarungsproblems: dualistisch-deistischer Rationalismus und monistisch-pantheistischer Naturalismus S. 176 ff. 2. Thatsächliche Aufhebung der praktisch bedeutsamen Offenbarungsökonomie: deterministischer Fatalismus und atomistischer Evolutionismus S. 180 ff. 3. Principielle Zerstörung aller wirklichen Offenbarung durch Creaturdienst: mythologischer Polytheismus und biologischer Materialismus (Idololatrie und Fetischdienst) S. 183 ff. Zusammenfassung S. 188 f.

§ 12. Die Gefährdung des Gemeinschaftsprincips . S. 189—202

1. Ursprung und Wesen dieses Irrthums: objectivistischer (socialphysischer) Hierarchismus mit Dogmenzwang und subjectivistischer (personal-ethischer) Independentismus mit Dogmenscheu S. 189 ff. 2. Verschiedene Erscheinungsform je nach dem Vorwalten des abergläubischen und ungläubigen Extrems: fanatische Intoleranz und laxe Indifferenz S. 193 ff. 3. Wahrheitsmomente und principielle Einheit beider Fehler: atomisirende Auffassung religiös-socialer Gebilde und in Folge dessen Zerstörung lebendiger Auctorität u. Pietät S. 197 ff. Zusammenfassung S. 201 f.

§ 13. Die Gefährdung des persönl. Glaubensprincips S. 202 215
1. Ursprung und Wesen der betr. Hauptirrthümer: Gefühlsrichtung (Mysticismus) und Verstandesrichtung (Intellectualismus) S. 202 ff. 2. Verschiedene Erscheinungsformen abergläubischer und ungläubiger Art: contemplativer Quietismus und pietistischer Ergismus; heteronomer Moralismus und autonomer Rationalismus; theosophische Heterodoxie und scholastische Orthodoxie S. 207 ff. 3. Wahrheitsmomente und gemeinsamer Fehler S. 210 ff. Zusammenfassung S. 214 f.

§ 14. Rückblick und Uebergang zur Heilsreligion . S. 215—228
1. Nachweis der thatsächlichen Verbreitung der pathologischen Principien im empirischen Christenthum und in den höheren heidnischen Religionsformen (Griechenthum und Römerthum, Brahmanismus und Buddhismus) S. 215 ff. 2. Verhältniß der beiden monotheistischen Religionen, Judaismus und Mohammedanismus, zu jenen principiellen Irrthümern S. 222 ff. 3. Die sündliche Wurzel aller Irreligion und die Nothwendigkeit radicaler Heilung S. 225 f. Zusammenfassung 228.

Drittes Capitel.

Das Christenthum als die Heilsreligion.

(Therapeutische Principienlehre.)

§ 15. Die Wesensmomente und ihre Zusammenfassung in Ein Realprincip . . . . . S. 329—260
1. Menschliche Voraussetzungen oder Bedingungen der christlichen Heilsreligion S. 229—238. a) Heilsfähigkeit [im Gegensatz zum dualist. Manichäismus] S. 231 ff. b) Heilsbedürftigkeit [im Gegensatz zum deistischen Pelagianismus] S. 234 ff. c) Heilsbestimmung der Menschheit [im Gegensatz zum fatalistischen Determinismus und casuistischen Indeterminismus] S. 236 ff. 2. Göttliche Verwirklichung der Heilsreligion S. 239—253. a) Die Selbstoffenbarung des Vaters in dem menschgewordenen Gottessohne zur Heilsvermittelung [im Gegensatz zum Doketismus und Ebjonitismus, Monophysitismus und Nestorianismus, Sabellianismus und Arianismus] S. 239 ff. b) Die Heilsaneignung in Kraft des heiligen Geistes allein aus Gnaden [im Gegensatz zum Prädestinatianismus und Synergismus] S. 245 ff. c) Die Heilsvollendung [im Gegensatz zum dualistischen Pessimismus und deistischen Optimismus] S. 248 ff. Genauere Erläuterung des Bildes im Anhange S. 251 ff. 3. Das Heil in Christo (σωτηρία ἐν Χριστῷ) oder der „Christus

für uns" als das gewonnene Realprincip christlicher Glaubenslehre S. 253 ff. Zusammenfassung S. 261.

§ 16. Das Christenthum als göttliche Heilsoffenbarung . . . . . S. 262—292

1. Die heilsgeschichtliche Verwirklichung der Offenbarungsidee (§ 7) durch Incarnation und Inspiration [im Gegensatz zum ethnisirenden Doketismus und judaisirenden Ebjonitismus] S. 262 ff. 2. Die nothwendige Erscheinungsform der Heilsoffenbarung in Wunder und Weissagung [gegenüber dem Supranaturalismus und Naturalismus] S. 270 ff. 3. Die urkundliche Verbürgung der Heilsoffenbarung durch die heil. Schrift, in ihrer normativen Bedeutung für den Lehrgehalt christlicher Dogmatik [gegenüber dem infallibilistischen Dogmatismus und rationalistischen Kriticismus] S. 282 ff. Zusammenfassung S. 291 f.

§ 17. Das Christenthum als kirchliche Heilsgemeinschaft und confessionelles Dogma . . . . . S. 292—315

1. Die Reichsgemeinde Christi und die einheitliche Glaubensgrundlage der bekennenden Kirche (der gesund lutherische Standpunkt im Gegensatz zu hierarchischer Kirchlichkeit und sectirerischer Unkirchlichkeit) S. 292 ff. 2. Das confessionell sich ausprägende kirchliche Dogma als Object der lutherischen Dogmatik (im Gegensatz zum starren Confessionalismus und verschwommenen Unionismus) S. 300 ff. 3. Die urkundlichen Symbole kirchlichen Glaubens in ihrer regulirenden Bedeutung für den confessionellen Lehrgehalt der lutherischen Dogmatik (im Gegensatz zu äußerlichem Symbolzwang und innerlicher Symbolscheu) S. 304 ff. Zusammenfassung S. 314 f.

§ 18. Das Christenthum als persönlicher Heilsglaube S. 316—332

1. Die Bedingtheit des persönlichen Heilsglaubens durch kirchliche Heilslehre (§ 17) und biblische Heilsoffenbarung (§ 16) (Gegensatz: schwarmgeistiger Mysticismus, hyperkirchlicher Orthodoxismus) S. 316 ff. 2. Die Selbständigkeit christlicher Glaubensüberzeugung in ihrer Rückwirkung auf die Gemeinschaft (Gegensatz: individualistische Atomisirung, collectivistische Generalisirung) S. 319 ff. 3 Das persönlich erlebte Christenthum oder der „Christus in uns" als idealer Ausgangspunkt für methodische Entwickelung dogmatischer Lehrsätze im lutherischen Sinne (Gegensatz: reformirter Biblicismus, katholisirender Traditionalismus) S. 328 ff. Zusammenfassung S. 331 f.

Zweiter Abschnitt.

Methodische Grundlegung oder Entwickelung des Idealprincips christlicher Glaubenswissenschaft.

§ 19. Die Bedeutsamkeit einer dogmatischen Erkenntnißtheorie . . . . . S. 333—353

1. Das Verhältniß von Real- und Idealprincip gegenüber den Erkenntnißtheorien des einseitigen objectivistischen Realismus und subjectivistischen Idealismus S. 333 ff. 2. Das Problem einer christlichen Glaubenswissenschaft und die Nothwendigkeit einer sachgemäßen Methodik S. 347 ff. 3. Die Eigenart der wissenschaftlichen Begründungsform für die kirchliche Dogmatik im evangelisch-luther. Sinne S. 349 ff. Zusammenfassung S. 353.

Erstes Capitel.

Die Methodik christlicher Glaubenswissenschaft vom Standpunkt der Heilserfahrung.

§ 20. Wissen und Glauben mit Beziehung auf das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung . . . . . S. 354—372

1. Falsche Verhältnißbestimmung im Sinne der Exclusivität oder Identität von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung (skeptisch-kritischer Dualismus und speculativ-dogmatistischer Monismus) S. 320 ff. 2. Kritische Beleuchtung dieser Einseitigkeiten S. 363 ff. 3. Positive Darlegung des lebendigen Wechselverhältnisses zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung auf dem Grunde eines erkenntnißtheoretisch fruchtbaren Idealprincips S. 368 ff. Zusammenfassung S. 371 f.

§ 21. Das methodische Verfahren auf dem Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaft . . . . . S. 372—396

1. Das empirische Wissen und die methodische Wissenschaft: Induction und Deduction, Analyse und Synthese, kritisches und speculatives Verfahren, Systembildung S. 372 ff. 2. Das Vorwalten des inductiven Verfahrens und der mathematischen Beweisführung in den Naturwissenschaften S. 279 ff. 3. Die Eigenart der Geisteswissenschaft, ihrer deductiven Methode und inductiven Beweisführung S. 379. 3. Die Systematik und ihre methodische Bedeutung auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft S. 385 ff. Zusammenfassung S. 396.

§ 22. Die Dogmatik als theologische Glaubenswissenschaft in ihrem Verhältniß zur Philosophie, näher zur Metaphysik und Religionsphilosophie . . . . . S. 497—211

1. Das Verwandtschaftsverhältniß und die enge Wechselbeziehung beider Gebiete S. 397 ff. 2. Der specifische Unterschied ihrer principiellen Voraussetzung, ihrer Forschungsmethode und ihrer Aufgabe S. 404 ff. 3. Die Wahrung des Friedens gegenüber der Gefahr eines feindlichen Gegensatzes durch Klärung der Grenzen S. 409 ff. Zusammenfassung S. 411 ff.

§ 23. Encyklopädische Stellung und specifische Aufgabe der christlichen Dogmatik im Organismus theologischer Wissenschaft . . . . . S. 412–427

1. Die historischen Voraussetzungen dogmatischer Theologie: Bibelforschung und Kirchengeschichte, näher: biblische Theologie, Dogmengeschichte und Symbolik S. 412 ff. Ihr enges Verwandtschaftsverhältniß zur Apologetik und Polemik, Ethik und prakt. Theologie S. 417 ff. 3. Die wissenschaftliche Eigenart und praktisch-kirchliche Aufgabe der Dogmatik als theologischer u. system. Hauptdisciplin S. 422 ff. Zusammenfassung S. 426 f.

Zweites Capitel.

Die methodische Eigenart und das Idealprincip lutherischer Dogmatik.

§ 24. Der entscheidende methodische Gesichtspunkt S. 427–447

1. Nothwendigkeit und Berechtigung kirchlich-confessioneller Ausprägung der Dogmatik S. 427 ff. 2. Die Verknüpfung des Real- und Idealprincips im Sinne der Luther'schen „Theologie des Kreuzes" S 432 ff. 3. Die Abgrenzung des evangelisch-lutherischen Idealprincips gegen katholisch-hierarchische und reformirt-biblicistische Unfehlbarkeitsdoctrin S. 441 ff. Zusammenfassung S. 446 f.

§ 25. Die methodische Durchführung und Architektonik der lutherischen Dogmatik . . . . . S. 447–464

1. Die sachliche und persönliche Begründung der confessionell-lutherischen Einzeldogmen aus dem christocentrischen oder gottmenschlich-soteriologischen Real- und Idealprincip, im Gegensatz zur römisch-byzantinischen, mystisch-monophysitischen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen S. 447 ff., wie zur reformirten, abstract-nestorianisirenden Trennung beider Momente S. 450 ff. 2. Die Eigenart des dogmatischen Beweises S. 452 f.; dreifaches Controlverfahren S. 454 f.; die Methode des Schriftbeweises S. 455 ff.; der Nachweis des kirchlichen Consensus S. 457 f.; die polemische Abwehr des Gegensatzes S. 459 f. 3. Aufbau und Gliederung S. 460 ff. Zusammenfassende Schlußsätze S. 463 f.

Einleitende Gesichtspunkte.

§ 1. Das Problem und die Aufgabe der dogmatischen Principienlehre.

Es ist eine allbekannte Erfahrungsthatsache, daß — namentlich auf dem Gebiete systematischer Gedankenarbeit — die „Einleitung", in der man sich mit den grundlegenden Allgemeinbegriffen und methodischen Vorfragen zu beschäftigen pflegt, vielfach abschreckend, verwirrend oder abkühlend wirkt. Im Grunde will man doch durch jedes Vorwort das Interesse für das vorliegende Problem, die lebendige, warme Theilnahme für den Gegenstand der Untersuchung wach rufen und die Aufgabe möglichst klar stellen. In Wirklichkeit geschieht meist das Gegentheil. Die Vorreden oder sogen. „Prolegomena" zur Dogmatik — auch die jüngst erschienene Dogmatik von Wilhelm Schmidt trägt diesen blassen Titel an ihrer Stirn — sind nachgerade für viele ein Schreckgespenst geworden, nicht blos für den weiteren, allgemein gebildeten Leserkreis, sondern auch für theologisch geschulte Fachgenossen. Woran liegt das? Es braucht nicht jene Denkfaulheit daran schuld zu sein, die vor genauer Begriffsuntersuchung zurückschreckt oder abstracte Geistesarbeit scheut. Es ist meist die unerquickliche Form und die falsche Methode der Behandlung, die die Schuld trägt. Man ergeht sich im weiten, nebelhaften Kreise der „Prolegomena", statt wirklich „Principienlehre" zu treiben. Man schwebt vornehm über der

Sache, betrachtet sie wie ein Luftschiffer aus der Vogelperspective, statt ohne Umschweif liebevoll in diese selbst einzudringen.

Es handelt sich hier doch um den Eintritt in ein altes, wohnliches, reich gegliedertes und fest gefugtes Haus. Da läßt man nun den in solchem Hause sich vielleicht noch fremd fühlenden Gast oder „Kömmling" eine Zeit lang „draußen stehen" oder antichambriren, statt ihn sofort ins Innerste, an den warmen Heerd, ins Adyton der Gemeinschaft einzuführen, damit es ihm dort wohl und heimisch werde. Peinlich muß schon die dumpfe Luft berühren, wie sie Einem in jener weitläufigen „Vorhalle" entgegenströmt, die man vor dem palastartigen Lehrgebäude aufzurichten pflegt. Und in dieser Atmosphäre soll man ohne freundliches Entgegenkommen längere Zeit warten! Wer mag das? Wer liebt das? Es überkommt Einen wie Langeweile, namentlich wenn diese „Vorhallen" — praeambula fidei nannte sie schon der große Scholastiker Thomas von Aquino — in ihrem düsteren Halbdunkel nicht dazu angethan sind, ein günstiges Vorurtheil für das Haus und seine vornehmen Bewohner zu erwecken.

Bei jener Luftballontheorie aber, wo man das Haus erst „von Oben" schauen soll, schreckt man leicht zurück vor der eisigen Kälte, die uns da umgiebt. Allerdings hört man von „exacten" Forschern, wie von speculativen, ja selbst von mystisch angehauchten Religionsphilosophen den strafenden, aber wenig tröstlichen Mahnruf: „Die Wissenschaft muß kalt sein" (R. Rothe)! Das fordere die „Höhenlage der abstracten, wissenschaftlichen Reflexion" (J. Kaftan)! Also: steige hinauf, bevor du jene dumpfe Vorhalle betrittst, in den blauen Aether! Du kommst da dem Himmel näher. Gewöhne dich — fast hätte ich gesagt an den „blauen Dunst", nein: an die feinere, durchsichtige Denkatmosphäre. Auf den Gletscherhöhen der Wissenschaft gelte es eben, klare Bergluft zu athmen und an ihr sich zu freuen, zu erquicken. — Wenn nur nicht da wieder die allzu dünne Luft unseren Athmungsorganen beschwerlich fiele — noch ganz abgesehen davon, daß, wie jeder Bergsteiger weiß, oft

Wolken und Nebelgebilde die Fernsicht trüben oder das Schneegestöber „kühler Denkungsart" Weg und Steg verdeckt, so daß man bei lichtem Tag das Ziel aus dem Auge verliert und pfadlos umherirrend der schlimmsten Lebensgefahr ausgesetzt ist. Und wer vermag schließlich in der Kälte sich wohl zu fühlen? —

Freilich, ein anatomisches Präparat wird und muß „kalt" sein. Die Anatomie selbst braucht jedoch keineswegs als „kalte Wissenschaft" zu gelten. Auch der Anatom, wie der Mathematiker und Logiker, soll für seinen Gegenstand *begeistert* sein und zu *begeistern verstehen*, will er anders selbst das Verständniß für die Sache gewinnen oder Andere dazu anleiten. Wie sollte der Religionsforscher, speciell der christliche Dogmatiker und Glaubenslehrer davon eine Ausnahme machen? Und insonderheit, wo es gilt *Principienlehre* zu treiben, darf man nicht mit kühler Reflexion sich in Allgemeinbegriffe verlieren oder in grenzenlosen „Prolegomenen" irrlichteriren. Es handelt sich hier um einen ganz concreten Gegenstand: um die *Heilsthatsache* des Christenthums und um die Frage nach einer möglichen oder wirklichen wissenschaftlichen Begründung dieser *Heilsthatsache* in der Form eines „Systems der christlichen *Heilswahrheit*".

Die nächstliegende Aufgabe der „Einleitung" in die Dogmatik wird es also sein: die richtige *Untersuchungsmethode* für die *principielle* Beleuchtung jenes gegebenen Objectes so festzustellen, daß sich daraus eine klar bestimmte *Erkenntnißtheorie* ergiebt (§ 2).. Wir werden da vor Allem den Nachweis zu liefern haben, daß eben die warme, erfahrungsmäßige Berührung mit dem Gegenstande selbst die nothwendige Bedingung auch für das wissenschaftliche Erkennen auf diesem speciellen, wie auf *allen andern Gebieten der Forschung* ist. Gewöhnlich scheitern die „Prolegomena" bereits an dieser Vorfrage, wie an einer schwer zu umschiffenden Klippe, weil sie für den theologischen Dogmatiker nicht den durch Erfahrung geweckten Innensinn des Heilsglaubens, sondern theoretische Gemeinplätze aus dem „allgemeinen" Gottesbewußtsein oder abstracte Vernunftwahrheiten als Vorbedingungen

(Axiome) hinstellen, um den Glorienschein der voraussetzungslosen und gemeingiltigen „Wissenschaft" zu wahren. —

Die zweite Klippe aber, an der die meist so flott und sicher segelnden Schiffer auf dem weiten und wogenden Meere dogmatischer Principienlehre scheitern, liegt in dem schwer wiegenden Problem: wo und wie finde ich den festen Ausgangspunkt, um in gesichertem Fahrwasser den schützenden Hafen zu erreichen? Es fehlt meist jenen Schiffern nicht blos an solidem Ballast, sondern auch an klarem Curs und ruhiger Handhabe des Steuers. Das hängt — ohne Bild gesprochen — damit zusammen, daß die Feststellung eines einheitlichen principiellen Grundgedankens, wie er der zu untersuchenden wirklichen Thatsache entnommen sein will, mit das schwierigste in der dogmatischen Voruntersuchung ist. Denn im Wesen des „Princips" liegt nicht sowohl jener Einheitsgedanke, der als Strebeziel für den Systematiker von maßgebender Bedeutung wird; sondern principium (ἀρχή) ist vor Allem und in erster Linie der treibende Keimpunkt für ein organisches geistiges Gebilde, gleichsam befruchteter Saame für ganze Gedankengenerationen, fester Hebelpunkt für sonst schwer zu bewegende Massen, lebendige Triebkraft für ein ganzes Gruppensystem von Erscheinungen, realer und idealer Erklärungsgrund für ganze Entwickelungsreihen unseres moralischen und materiellen, religiösen und culturlichen, persönlichen und socialen Lebens.

Mag es sich nun für die Dogmatik als System christlicher Glaubens- und Heilswahrheit um das sogen. „Materialprincip", d. h. um den sachlichen Ausgangspunkt handeln, der für alle nachfolgende Lehrentwickelung den Stab abgeben soll, an dem die einzelnen „Dogmen" mit innerer Nothwendigkeit so zu sagen in klarer Krystallisation anschießen; oder mag es sich im Zusammenhang mit dem sogen. „Formalprincip" um die maßgebenden Erkenntnißquellen handeln, d. h. um das Wie und Woher jener sachlichen Entwickelung der Lehrgedanken: — immer stehen wir vor einem höchst schwierigen Problem, an dessen versuchter Lösung die größten Geister und bedeutendsten Denker sich zu Schanden ge-

arbeitet haben. Ist doch selbst die Frage, ob man jenen einheitlichen Ausgangspunkt durch Ineinanderfügung des Material- und Formalprincips oder — wie ich es lieber bezeichnen möchte — durch organische Verknüpfung eines Real- und Idealprincips finden soll, eine noch vielfach umstrittene und nicht leicht zu entscheidende (§ 3).

Endlich aber — und hier drohen nicht nur Klippen, sondern Sand- und Sumpfgebiete den „flotten Curs" zu hindern — wie schwierig und doch wie wichtig ist die klare Begrenzung und Gliederung des gewaltigen Stoffes in dieser einleitenden Principienlehre! Die gangbaren „Prolegomena" handeln meist de rebus cunctis et quibusdam aliis. Es verliert sich der Strom der Gedankenentwickelung entweder in dürre Sandhaiden philosophischer und metaphysischer Verstandesspeculation, oder in das bodenlose, von Irrlichtern wimmelnde Sumpfgebiet mystischer und theosophischer Gefühlsüberschwänglichkeit. Man gewöhnt sich daran — und versucht den Leser darüber hinwegzutäuschen — alles das in breitspurig-apologetischer Tendenz vorauszunehmen, was erst im System selbst erledigt werden kann und soll. Man bildet sich ein, durch logische Argumente oder theoretische Beweise die Gegner christlicher Weltanschauung zu gewinnen, und — was erreicht man damit? Durch solch principloses und unbegrenzbares („desultorisches") Raisonnement schadet man nur der guten Sache und schreckt die Besonnenen ab. Daher erscheint es — (mit steter Berücksichtigung des principiis obsta und vestigia terrent) — rathsam, die geschichtlich vorliegenden Versuche einer dogmatischen Principienlehre im Auge zu behalten und, wo es gilt, von ihnen zu lernen oder sie sich als Warnung dienen zu lassen. Wir werden den massenhaften Stoff am ehesten sachgemäß zu begrenzen und zu gliedern im Stande sein (§ 4), wenn wir dabei stets das concrete Gebiet der Geschichte der Dogmatik berücksichtigen, in der ja die Principienlehre, sei es (formal) als Entwickelung der Erkenntnißmethode, sei es (materiell) als Entwickelung des sachlichen Grundgedankens den eigentlichen rothen Faden bildet.

§ 1. Zusammenfassung.

Das Problem der Einleitung in die Dogmatik oder die Schwierigkeit der sogen. „Prolegomena" zum christlichen Lehrsystem liegt in der dreifachen Aufgabe jeder Principienlehre: die richtige Methode der Untersuchung (§ 2) zu bestimmen; den festen sachlichen Ausgangspunkt (§ 3) zu finden; und mit Berücksichtigung der geschichtlich vorliegenden Versuche den Stoff der Principienlehre sachgemäß zu begrenzen und zu gliedern (§ 4).

§ 2. Die Untersuchungsmethode.

Der allbekannte Goethe'sche Satz: „Nur Liebe hat Verständniß" — gilt nicht nur Personen, sondern auch den Dingen gegenüber, die wir erkennend uns aneignen und nachdenkend verstehen wollen. Nicht blos für die Idealwelt hat das alte Wort Plato's Bedeutung, daß der „Eros" allein uns fähig mache, das Uebersinnliche als Wirklichkeit zu erfassen, indem wir uns von der Idee erfassen lassen. Auch die sinnliche Erscheinungswelt in ihrer buntfarbigen Mannigfaltigkeit — die sogen. Phänomena — sind uns nur zugänglich, wenn neben der äußeren sinnlichen Wahrnehmung und durch sie hindurch jener Innensinn geweckt wird, der verständnißvoll durch die Erscheinung hindurch in den Zusammenhang der sonst vereinzelt bleibenden (zufälligen) „Dinge" eindringt. Nur so können wir ihren idealen Hintergrund — die sogen. Noumena mit Kant zu reden — kraft wiederholter und controlirbarer, einsamer und gemeinsamer Erfahrung uns zum geistigen Besitz erheben. Erst dann sind wir auch im Stande, sie in Theorie und Praxis, für unser Denken und Handeln, für Wissenschaft und Leben fruchtbar zu machen und zu verwerthen. Und jene Liebe, jene verständnißinnige Hingabe — sie wird stets aus dem Glauben, aus dem theoretisch nicht beweisbaren, aber praktisch sich uns aufdrängenden Vertrauen zu dem inneren lebensvollen Zusammenhang der Erscheinungswelt herausgeboren. Die sonst zufälligen Einzeldinge (Phänomena) wandeln sich uns dann in eine schön geordnete

und reich gegliederte Gotteswelt. Sie laſſen ſich dann erſt in allgemeine Regeln (Theoreme, Geſetze) faſſen, wenn wir die Einzelerſcheinungen unter den höheren Geſichtspunkt eines urſächlichen (cauſalen) und zweckvollen (teleologiſchen) Zuſammenhangs ſtellen, d. h. kraft jenes verſtändnißvollen Innenſinns die Naturwelt auch als eine geiſterfüllte Welt (der Noumena) in ihrer urſprünglichen, göttlich-idealen Wirklichkeit erſchauen lernen (Röm. 1, 20: *νοούμενα καθορᾶται*!).—

Es erſcheint mir in dieſer Hinſicht ſehr beherzigenswerth, was neuerdings ein ehrwürdiger Philoſoph, Prof. M. J. Monrad in Chriſtiania, in ſeiner Schrift: Die Myſterien des Chriſtenthums vom Geſichtspunkte der Vernunft betrachtet (deutſch von Harling, 1896 S. 161 ff.) als Schlußreſultat ſeiner principiellen Unterſuchung hinſtellt. „Unſere Vernunft" — ſagt er — „fordert weſentlich Zuſammenhang, Uebereinſtimmung und Einheit des Mannigfaltigen und Verſchiedenen. Was wir in Zuſammenhang mit unſerer ganzen Erkenntniß bringen und im Lichte des Ganzen ſehen können, betrachten wir als vernünftig, das verſtehen wir erſt in Wahrheit. Das Losgeriſſene, Unzuſammenhängende, Widerſtrebende iſt als ſolches das Unvernünftige und ſomit auch Unverſtändliche." So werde auch das Göttliche, Uebernatürliche (Ideale) nur in ſeiner Verbindung mit dem Natürlichen (Realen) verſtanden. Das blos Natürliche ohne verſtändnißvolle Hingabe an das Geiſtige ſei nur — das Gewohnheitsmäßige. Man faſſe dann nur die Eine Seite der Wirklichkeit, ihr „Alltagsausſehen", ihre „Oberfläche" ins Auge und verzichte auf den tieferen, eigentlich erklärenden Grund. Es ſei nur eine „dumpfe Gewohnheit", wenn wir in dieſer uns zunächſt umgebenden äußeren Welt genügendes Licht zu finden meinen, während wir hier gerade in der Finſterniß tappen und nur mit unwirklichen, verſchwindenden Schattenbildern zu thun haben. — Leider iſt der ehrwürdige Verfaſſer der „Myſterien des Chriſtenthums" zu tief in Hegel'ſche Speculationen hineingerathen, um dem heut zu Tage vorwaltenden Bedürfniß nach „Realismus" und „Empirismus" genügen zu können. Tiefer greift in dieſer Hinſicht Arthur James Balfour's raſch berühmt gewordenes Buch „Die Grundlagen des Glaubens" (The foundation of belief. Deutſch von R. König 1896). Es enthält „Einleitende Bemerkungen zum Studium der Theologie", iſt aber durchgehends eine Widerlegung jenes hochmüthigen, oberflächlichen und ſelbſtbewußten „Naturalismus", der auctoritätslos zu ſein wähnt und die Glaubensgrundlage verkennt, die all' unſeren, auch den ſogen. „exact" wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen als Vorausſetzung dient.

Eins muß jedem einſichtigen Forſcher von vorn herein feſtſtehen: ohne empfänglichen Sinn für den zu unterſuchenden Gegen-

stand hilft alle noch so fein destillirte und klug auscalculirte Erkenntnißtheorie nichts. Jeder versuchte theoretische Beweis, jedes logische (aprioristische) Andemonstriren der Wahrheit, ja selbst der praktische Erfahrungsnachweis wird vergeblich, ohne Voraussetzung eines aufgeschlossenen Organs, eines entwickelten Sensoriums für das betreffende Lebensgebiet. Wer will dem Blinden oder auch nur ästhetisch Unempfänglichen die wahre Schönheit eines Gemäldes klar machen oder die hier waltenden Schönheitsregeln zu wissenschaftlichem Verständniß bringen? Wer vermag dem Tauben oder dem musikalisch Unbegabten die tiefen Geheimnisse großer Tonschöpfungen zu eröffnen? Wer ist im Stande, dem materialistischen Stumpfsinn, der nur das Handgreifliche und sinnlich Wahrnehmbare für wirklich hält, die überwältigende Macht geheimnißvoller Weltarchitektur überzeugungskräftig darzulegen? Die Welt der Natur und des Geistes, ihre sich gegenseitig bedingenden und zusammenhängenden „Gesetze" — sie bleiben todt und unverstanden, wo unser „Sinn todt ist". —

Das gilt nun in ganz besonderem, ja in erhöhtem Maße für die christliche Glaubenslehre und die wissenschaftliche Behandlung christlicher Heilswahrheit. Der Dogmatiker ist ebensowenig wie der Religionsphilosoph oder Aesthetiker ein kalter (innerlich unbetheiligter) Anatom, der einen Leichnam secirt, um etwa das Gehirn als Sitz des Centralnervensystems, oder das Herz als den bewegenden Apparat für den Blutumlauf „wohl präparirt" dem kühlen Beschauer vorzulegen. Er muß vielmehr den warmen Pulsschlag fühlen, den bewegenden Nerv des christlichen Lebensorganismus (der zusammenhängenden Glaubenswahrheit) so zu erfassen und darzulegen im Stande sein, daß es Einem dabei warm ums Herz wird. Die tiefsten Probleme des Lebens dürfen nie kalt gestellt werden in der Eiskellerluft des rein abstracten Denkens. Auch unser wissenschaftliches Forschen ist nie oder sollte wenigstens nie ein blos theoretisches, gleichsam interesseloses Vordenken sein (a priori), sondern stets ein lebensvolles, vertieftes Nachdenken (a posteriori). Selbst die Materialsammlung, sowie die kritische

Aussonderung und Anordnung des Gesammelten erfordert ein warmes Interesse, einen theilnehmenden Sinn für die Sache.

Voraussetzungslos ist also auch die exacteste Wissenschaft nicht. Sie setzt stete Fühlung mit dem Leben voraus. Das alte tiefe Wort: „Ich glaube, darum rede ich" — gilt in gewissem Sinne auch für jeden Mann der Wissenschaft: ich glaube an den wundersamen, geheimnißvoll-offenbaren Zusammenhang der Dinge; ich bin innerlich und erfahrungsmäßig dessen gewiß geworden, daß zwischen mir, dem beobachtenden Denker, und den Dingen, die ich zu erfassen und zu verstehen suche, eine innere Gleichartigkeit (Homogeneität) besteht. Sie ist es, die mir überhaupt den Muth verleiht, nachdenkend mich in die „Dinge" zu versenken. Der „gottgedachten Spur", wie Goethe sagt, mit Ehrfurcht und Andacht zu folgen, getrieben von der „Sehnsucht nach dem Licht" — wie der ehrwürdige K. E. v. Baer sich ausdrückte — den verborgenen Problemen der geistigen und materiellen Erscheinungswelt nachzuforschen, das Erforschte zu möglichst lebensvollem, verständlichen Ausdruck zu bringen, die Einzelerscheinungen, auf Grund sorgfältiger Beobachtung, in gemeingiltige und maßgebende Regeln (empirische oder ideale, causale oder normale Gesetze) zusammenzufassen, das ist und bleibt die Aufgabe jeder methodisch-exacten Wissenschaft (s. das Nähere § 22, 1).

Je älter wir werden — an Erfahrung und ruhiger Prüfung — desto mehr wird jene Ueberzeugung in uns wach, daß das Geheimniß des „Lebens" mit der Wärme der Lebensbewegung Hand in Hand geht. Und weil eben Alles in „Bewegung" ist, giebt es auch für die Wissenschaft nie einen „fertigen" Abschluß. Ueberall mehren sich die Räthsel, die Probleme, je tiefer man einzudringen sucht, nicht blos in die Wirklichkeiten (Realitäten) der sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungswelt (Natur), sondern auch in die Thatsachen der geistigen, der sprachlichen, ästhetischen, rechtlichen und namentlich sittlich-religiösen Entwickelungsgebiete (§ 22, 3), mit einem Wort: der Geschichtswelt, als dem Schauplatz specifisch menschlichen Lebens und Strebens. Denn von der Natur,

an die er durch seine Leiblichkeit mit tausend Fäden gebunden ist, unterscheidet sich der Mensch als geistig selbstbewußt fortschreitendes Wesen doch vorzugsweise durch seine Geschichtsfähigkeit. Darin prägt sich sowohl seine höhere, geistig-sittliche Eigenart d. h. seine Gottesbildlichkeit, wie andererseits seine niedere, zeitlich bedingte Daseinsform d. h. seine Weltbildlichkeit aus.

Weil wir persönliche, redende und handelnde, bewußte und zwecksetzende Wesen sind, wird uns das erfahrungsmäßige Erkennen der geistigen Welt sogar leichter als das sogen. „Naturerkennen". Denn die Natur redet nicht im eigentlichen Sinn; auch verfolgt sie keine bewußten Zwecke. Wir wissen von keinem „Evangelium der Natur" — wie es neuerdings (z. B. durch Heribert Rau) verkündigt worden ist. Es giebt im Grunde auch weder ein „Naturrecht" noch eine „Natursittlichkeit", noch eine „Natursprache". Die Naturwelt kennt nur die stumme, vieldeutige Blumensprache, ohne geschichtliche Entwickelungsfähigkeit. Das ist es, was z. B. Benjamin Kidd in seinem geistvollen Buch „Sociale Evolution" (deutsch 1895) stets übersieht. Die Veränderungen in der Natur, die planetarische Bewegung, die colossalen Umwälzungen der Erde, ihre Diluvien und Eruptionen, ihre Erdbildungen und fortschreitenden Entwickelungsformen in der anorganischen und organischen Welt mögen Millionen und aber Millionen Jahre umfassen. Eine deutliche und geschichtlich deutbare Tradition giebt es in ihr nicht. Dazu bedarf es des Worts und der geistig fortschreitenden Ueberlieferung in Sitte und Sprache, in Cultur und werkzeuglicher Verwerthung der Naturobjecte, mit bewußt sich aussprechenden oder unbewußt fortschreitenden Culturzwecken.

Deshalb behält jener alte, aber nicht veraltete Satz: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist" — trotz dem (zeitweiligen!) Einspruch Goethes (in „Gott und Welt" s. w. u.) seine unumstößliche Wahrheit. Auf dem Gebiete der elementar wirkenden Kräfte fehlt sozusagen die geistig sich vermittelnde Wechselwirkung, wie sie zwischen Mensch und Mensch, von Generation zu Generation sich in der Sprache einen sinnlich erscheinenden Aus-

druck schafft, in der Sitte und Rechtsordnung das Gemeinschaftsleben entwickelt, in den Culturgebieten neue zweckentsprechende Werthe arbeitend zu Tage fördert, durch ästhetische und religiöse Traditionen das Familien- und Volksleben in höhere Sphären emporhebt und in dem Selbstbewußtsein des Einzelnen, als eines mitarbeitenden Gliedes der Gemeinschaft, auch einen Niederschlag gemeinsamer Geisteserfahrung zurückläßt. Diese gewaltigen „Berge der Geschichtstradition" — wie Huxley sie nannte — überragen weit all' die vulkanischen Gebiete granitner Felsmassen oder tausendjähriger Stalaktiten. Und die geistige Atmosphäre, das „psychologische Klima" (J. Kaftan), das uns wie eine traditionelle Macht (authority nach Balfour) umgiebt, wird zum gebärkräftigen Mutterschoß unserer Ueberzeugungen.

So mag uns jener paradoxe Satz verständlich werden, daß der Geist leichter zu erfassen sei, als die Materie: Mens notior corpore (Carteſius). In den Tiefsinn des Geistes, der in Wort und That sich seinen Körper baut, der in zweckſetzender Arbeit auch die eignen Zwecke uns in geschichtlich fortschreitender Deutlichkeit offenbart, dringen wir eher ein, als — sit venia verbo — in den Kalt-Sinn der Materie, die uns stumm, wenn auch in bewegtem, kaleidoskopisch wechselndem Farbenspiel entgegentritt. Wer hat das Wesen der Materie bisher erfaßt? Dem Geist kommen wir leichter auf die Spur. Denn er redet, er handelt und kommt so unserem geistig gearteten Wesen nahe. Es würde uns auch Gottes innerstes Wesen schwerer erkennbar, ja ein dunkles, unfaßbares Räthsel bleiben, wenn er lediglich Natur oder Naturkraft (etwa natura naturans im Sinne Spinoza's) wäre, und sich nicht redend und handelnd als Gott der Geschichte uns kund thäte. Die sinnliche Erscheinungswelt — sie bleibt uns ein verschlossenes Buch mit sieben Siegeln, ob wir sie gleich in ihrer reizvollen Schönheit unmittelbar genießen und durch sie unser leibliches Leben fristen. Legt doch mit vollem Recht der große Naturfreund, der naturkundige und naturwahre Dichterheros das ehrliche Bekenntniß ab von der Unerfaßbarkeit ihres Wesens, wenn er sagt:

Geheimnißvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben;
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

Die heut zu Tage so selbstbewußt und sicher sich geberdenden Naturwissenschaften brauchten eben deshalb eine nach Jahrtausenden zu messende, viel längere Entwickelungszeit als die gegenwärtig so vornehm von den „Realisten" und „Exacten" bei Seite geschobenen Geisteswissenschaft, die uns doch allein Regel und Wegleitung (Norm und Methode) auch für die naturwissenschaftliche Untersuchung zu geben im Stande ist. Die Warnung vor falscher Sicherheit und vornehmem Dogmatismus thut hier wie dort noth. Man meint vielfach, der Naturforscher neige ohne Weiteres zur Zweifelsucht, zum kritischen Skepticismus, der Theologe zum hergebrachten Glauben, zum kritiklosen Dogmatismus. Die Sache verhält sich doch anders. Hier wie dort lauert die Gefahr des apodiktischen Urtheils, sei es in negativer, sei es in positiver Tendenz. Und hier wie dort sollte die Erfahrung und die auf ihr beruhende, aus ihr sich ergebende empirische (inductive) Untersuchungsmethode mehr und mehr zum Durchbruch und zur Anerkennung gelangen.

Ich möchte hier von vorn herein — der nähere Nachweis dafür kann erst in unserer historisch-kritischen Orientirung und in unserer methodischen Grundlegung (§ 20 ff.) geliefert werden — jener weit verbreiteten falschen Annahme begegnen, als mache sich die eingebildete Sicherheitstheorie, die man seit Kant mit dem Namen des Dogmatismus gebrandmarkt hat, lediglich auf dem Gebiete theologischer Forschung und namentlich in der „positiven" Theologie, bei den starr Orthodoxen, geltend. Es spukt dieses unheimliche Gespenst überall dort, wo man sich eine „absolute" Gottes- oder Welterkenntniß anmaßt, wo man aus Hypothesen angeblich feststehende Thesen construirt; wo man die Schranken menschlichen Erkennens und Forschens überspringt und „ewige Gesetze" aufstellt, ohne die Grenzen unserer Vernunft und Erfahrung zu respectiren.

Der gegenwärtige Cultus der „Naturkräfte" und „Naturgesetze" ist ein Beweis dafür, wie auch die sogen. „exacte Wissenschaft" — insbesondere dort, wo sie einem grundsätzlichen Materialismus huldigt — von Dogmatismus strotzt. Die Vertreter dieser Richtung tragen vielfach „die Binde des Weltaberglaubens vor den Augen", jenes Aberglaubens, daß diese Welt und was wir mittelst unserer regelmäßigen (sinnlichen) „Erfahrung" von ihr

wiſſen, die einzig mögliche Erſcheinung des Realen ſei. So verbindet ſich der nackteſte (religiöſe) Unglaube mit der (naturaliſtiſchen) „Hartgläubigkeit“ der Zeit (S. Nagel, Der chriſtl. Glaube 2. Aufl. 1881 S. XXIII). „Der Unglaube“ — ſagt Kant — „iſt jederzeit gar ſehr dogmatiſch geweſen“ (Kr. der reinen Vernunft. Vorrede S. XXX). Die Dogmen der poſitiviſtiſchen Philoſophie eines Aug. Comte, die gewagten Behauptungen der (moniſtiſchen) Naturphiloſophie eines Häckel und Ed. v. Hartmann verrathen ebenſowenig Vorſicht und kritiſche Beſonnenheit, als die metaphyſiſchen Ausſchreitungen der Hegel'ſchen Speculation. Und vollends die materialiſtiſchen Dogmen vom Urſtoff und von der Urkraft, von ihrer im Grunde blinden und doch Alles ſo wunderbar ordnenden „geſetzmäßigen Wirkung“ verlangen einen ſtärkeren Köhlerglauben als alle ſcholaſtiſchen Lehrſätze. Denn dieſe erkennen doch — wenigſtens in thesi — den Grundſatz an, daß „die Wirkungen den Urſachen proportional“ ſein müßten, und daß, was nicht im Urgrunde (potentiâ) verborgen liegt, auch im Effect (actu) nicht zu Tage treten könne. Ja, jene naturphiloſophiſchen und ſpeculativen „Dogmen“ ſind in gewiſſem Sinne willkürlicher als die religiöſen und kirchlichen. Denn dieſe ſtützen ſich ausgeſprochenermaßen nicht auf die Anmaßung eigener Forſchung oder eigenen (aprioriſtiſchen) Denkens, ſondern berufen ſich wenigſtens — ob mit Recht oder Unrecht, bleibe hier unerörtert — auf eine höhere Auctorität, auf eine dem Menſchen zugängliche und erfahrbare Gottesoffenbarung, bezw. auf urkundlich bezeugte geſchichtliche oder heilsgeſchichtliche Thatſachen, die wir innerlich erfaſſen, als geiſtesmächtige Wahrheit im Glauben ſollen erleben und vernünftig erhärten können. — Es erſcheint mir ſehr beherzigenswerth, was in dieſer Hinſicht Windelband in ſeiner Rectoratsrede über „Geſchichte und Naturwiſſenſchaft“ (1894) ausführte. Es gelte eben das „Wagniß des Glaubens an die Vernunft der Wirklichkeit, die mit immer neuen und höheren Geſtaltungen ſich an die Menſchen offenbart und ſie mit der Macht der Thatſachen fortreißt“. Im Gegenſatz zu dieſer feinfühligen Aufgeſchloſſenheit für das Thatſächliche ſtolzirt jener vornehme naturwiſſenſchaftliche Dogmatismus im Gewande moderner Zeitbildung einher und geht meiſt Hand in Hand mit dem ärgſten Skepticismus in Betreff religiöſer Dinge. Daher iſt er Wenigen erkennbar und täuſcht ſo Viele. Er geberdet ſich wie hohe Weisheit und beanſprucht für ſich das Monopol der „Wiſſenſchaft“ im Sinne der „Exactheit“. Und nicht blos Specialforſcher und Fachgelehrte — nein, vor Allem die große Maſſe derer, auf die jenes Wort Treitſchke's von der „Halbbildung, die frech macht“ angewendet werden kann, ſchwört auf jene „naive Dogmatik des Materialismus“ (Nagel). Man poſaunt die große Errungenſchaft einer entgöttlichten und entgeiſtigten Welt mit Blechfanfaren in ſocialdemokratiſchen Arbeiterverſammlungen, auf öffentlichen Schaubühnen und durch populäre Zeitſchriften aus. Man freut ſich deſſen,

als eines Triumphes der in Bierhallen jolend verherrlichten „Wissenschaft"; man tritt alle sittlichen Ideale in den Schmutz, wirft Pietät und Auctorität als veraltete Vorurtheile bei Seite, verlacht die „Geschichtswahrheiten" als pure Einbildung, verspottet das christliche Dogma als Pfaffengeschwätz und fühlt sich — nach Art der fünfhundert Säue — ganz kannibalisch wohl in der Pestatmosphäre des crassesten Naturalismus! — Es wäre hier wohl am Platze, auf die Warnstimme zu hören, die in dieser Hinsicht von ernsten Naturforschern laut und vernehmlich erhoben wird. Ich erinnere nur an die durch Dubois Reymond (Grenzen des Naturerkennens), Ostwald (Ueberwindung des wissensch. Materialismus, 1895), G. Bunge (Vitalismus) u. A. wachgerufenen Discussionen über die unerforschlich tiefen, in jedem ehrlichen Naturforscher „Staunen" erweckenden Geheimnisse der Bewußtseinsvorgänge und des organischen Lebens. Belehrt uns doch selbst ein H. Spencer in seiner „Inductiven Philosophie" z. B. über die Unfaßlichkeit der Lichtfortpflanzung und die unlösbaren Widersprüche der Aetherhypothese. Und das „Atom" — wie Nagel (a. a. O. S. 9) mit Recht sagt — ist „trotz aller Mühe, die man sich gegeben hat, es für die Erkenntniß dingfest zu machen, noch heute dasselbe spukhafte Wesen wie vor zweitausend Jahren". Wie viel willkürlich erschlichene „Dogmen" sind von sogen. exacten Forschern über die „Lebenskraft" aufgestellt und wieder aufgegeben worden!

Ich möchte hier beispielsweise auf eine andere Rectoratsrede hinweisen, die der feinsinnige, leider so früh dahingeschiedene Dr. Lothar von Mayer (Rector in Tübingen) „über naturwissenschaftliche Weltanschauung" (am 25. Februar 1895) gehalten hat. Man preise — so führt er hier aus — heut zu Tage den großen „Fortschritt vom blinden Glauben zum hellen Erkennen". Die Naturwissenschaft allein, so heiße es, setze an Stelle des Glaubens das reine, sichere Wissen. Das sei ein gewaltiger Irrthum. Sie könne des Glaubens ebensowenig entbehren als irgend eine andere Wissenschaft. „Und wenn wir uns streiten" -- so bekennt dieser ehrliche Naturforscher — „so streiten wir uns gerade wie die Theologen." Schon das Dasein der Natur, geschweige denn die Behauptung, daß „die Welt so sei, wie sie uns erscheine", sei ein Glaubenssatz, ein Dogma. Und vollends wenn wir nach dem Grunde der Veränderungen in der Natur suchen, sind wir aufs Neue an den Glauben gewiesen. — Freilich meint dieser tiefblickende Gelehrte, das „naturwissenschaftliche Dogma" habe das vor anderen — theologischen und kirchlichen — Dogmen voraus, daß es nicht „für alle Zeiten bindend" sei. Newton's Dogma vom Lichtstoff z. B. habe sich in eine Bewegungstheorie verwandelt. Aber — so glaube ich hervorheben zu müssen — geht es denn mit den philosophischen und theologischen „Dogmen" anders? Entwickeln sich nicht auch diese und machen wieder anderen Platz? Und weshalb soll denn das „religiöse Dogma" — wie Mayer ohne alle Beweisführung betont — weniger Berechtigung

haben als die ſogen. „allgemein ſittlichen Forderungen“? Beide gehören dem inneren, perſönlichen Erfahrungsgebiet an und laſſen ſich nur durch geſchichtlichen Nachweis und auf Grund geſchichtlicher Ueberlieferung verſtändlich machen. „Das Chriſtenthum iſt realiſtiſch, wie keine andere Weltanſchauung; es gründet ſich auf Thatſachen und Erfahrungen, die nur darum vielen zu unglaublich, als allzu maſſiv erſcheinen, weil ſie eben noch immer nicht realiſtiſch genug denken, noch zu tief in Abſtractionen ſtecken“. (So Nagel a. a. O. S. XXVI. Vgl. F. Bettex, Naturſtudium u. Chriſtenth. 2. A. 1896 S. 17 ff.)

Freilich müſſen wir der Naturforſchung und dem Welterkennen gegenüber — wie die neukantiſche Theologenſchule (Ritſchl, Herrman, J. Kaftan u. A.) mit Recht hervorhebt — daran feſthalten, daß die religiös-ſittliche Erkenntniß und die ihr entſprechende Unterſuchungsmethode einen anders gearteten Erfahrungsglauben vorausſetzt und fordert. Ich verweiſe hier auf den maßvollen und intereſſanten Vortrag von Riehm: Chriſtenthum und Naturwiſſenſchaft (1896). Nur ſollen wir nicht — wie jene Neukantianer immer wieder thun — die (naturwiſſenſchaftliche) Unterſuchungsmethode und ihre angeblich „feſtſtehenden“ Reſultate als „reine Wiſſenſchaft“ bewundern, die jedem denkenden Menſchen zugänglich ſei, während man gleichzeitig der Theologie und inſonderheit der Dogmatik, wegen ihres rein praktiſchen Charakters, jede Möglichkeit einer theoretiſchen (objectiven) Wahrheitserkenntniß abſpricht. Im Gegentheil: Die wahre Theologie gehört zur Geiſteswiſſenſchaft, reſp. zur Geſchichtswiſſenſchaft und dieſe rangirt ſo zu ſagen, methodiſch betrachtet, höher als die empiriſche Naturforſchung. Bei den Naturwiſſenſchaften iſt es nur der offene Sinn für das ſinnlich vorliegende Unterſuchungsobject und das Vertrauen zu dem (an ſich unbeweisbaren) geſetzmäßigen Zuſammenhang des zu erforſchenden Gegenſtandes, was als Bedingung für erfolgreiche, wiſſenſchaftlich exacte und methodiſche Erfaſſung geltend gemacht werden muß. Hier aber handelt es ſich außerdem um eine eigenartige innere Willensbewegung, ja um eine freiwillige, durch tiefergreifende Geiſtes- und Herzenserfahrung bedingte Willensbeugung gegenüber einer ſinnlich nicht faßbaren, höheren Welt des Gottesreiches, wie ſie ſich nur durch geſchichtliche Vermittelung, durch Wort und That, von Perſon zu Perſon zu erkennen giebt. Das iſt es, was z. B. H. Drummond in ſeinen geiſtvollen und feſſelnden, aber darwiniſtiſch angehauchten Analogien zwiſchen der Natur- und Geiſteswelt verkennt (ähnlich H. Spencer, Schäffle, B. Kidd u. A.). Man vermiſcht die „Methoden“ beider und wird unklar, weil man den eigenartigen Unterſchied zwiſchen naturgeſetzlicher Nothwendigkeit und ſittlicher Freiheitsbewegung verwiſcht oder überſieht. Es waltet zwar in beiden Gebieten ein aus Gott ſtammendes „Leben“. Aber die Lebensbewegung in der Natur gehört — weil ſie das Freiheitsgebot nicht kennt, weil in ihr Geburt, aber nicht geiſtliche Wiedergeburt nachweisbar iſt — einer anders gearteten Sphäre an.

So ist insonderheit das Gebiet der christlichen Heilsoffenbarung, näher der christlichen Glaubenswahrheit, vollends des kirchlich überlieferten Dogmas dem Gemeinsinn und Gemeinglauben nicht in derselben Weise zugänglich, wie die sinnlich wahrnehmbare, in ihrem gesetzlichen Zusammenhange sich jedem gesunden Verstande aufdrängende Naturwelt. Mag auch — wie Frank darzulegen versucht — die christliche Glaubensgewißheit in einer gewissen Analogie stehen zur „natürlichen" Gewißheit und eine Appellation an diese ihr relatives Recht haben gegenüber dem grundsätzlichen, zur That wie zum Wissen, zum Handeln wie zum Erkennen uns unfähig machenden, ja geradezu allen Wissenstrieb lähmenden Skepticismus und Kriticismus. Immerhin verlangt jede religiös-sittliche Wahrheit, insonderheit aber die christliche Heilsbotschaft oder das Evangelium, wie es im Dogma kirchlich-anerkannte und bekenntnißmäßige Lehrgestalt gewonnen (s. § 5, 1), ein eigenartiges, tieferes, mit der innerlichen Sinnesänderung zusammenhängendes persönliches Eindringen und Erleben. Sonst bleibt es unverstanden. Ja, es wirkt abstoßend und muß in gewissem Sinne so wirken, weil es den Menschen innerlich zu einer sittlichen Entscheidung, zu einer Selbstverleugnung und zu einem Selbstgericht drängt, wogegen der natürliche Verstand und die allgemein menschliche „Selbstsucht des Denkens" (Daub) sich unwillkürlich auflehnt, ja meist widerwillig aufbäumt. Vgl. H. H. Wendt, Der Erfahrungsbeweis f. d. Wahrheit des Christenth. 1897, S. 16 ff. — —

Es handelt sich hier wie dort, bei der Erforschung der sinnlichen wie geistigen Welt, um eine eigenartige Erfahrung, die für die methodische Behandlung des betreffenden Gegenstandes von durchschlagender, entscheidender Bedeutung ist. Nur sollte es nie vergessen werden — und das geschieht sehr häufig auf beiden Gebieten, sowohl auf dem der Naturwissenschaft, wie dem der Geisteswissenschaft — daß „Erfahrung" ein sehr vieldeutiger, schwieriger Begriff ist. Sie beschränkt sich keineswegs — wie Manche mit Berufung auf den Königsberger Weisen behaupten — auf „sinnliche Wahrnehmung" und die mit ihr zusammenhängenden Gefühle und Vorstellungen. Dann lägen freilich Gott und seine gesamte Offenbarungswelt, ja selbst Raum und Zeit, sowie die Kategorien der Ursächlichkeit und Zweckbestimmung, geschweige denn das ganze Gebiet der Freiheit „außer aller Erfahrung". Die „innere Erfahrung" — oder nennen wir sie mit Goethe die „höhere" Erfahrung — setzt uns erst in Beziehung zur geistigen und religiös-sittlichen Welt. Hier redet nicht nur das Wissen,

ſondern das Gewiſſen. Hier ſtützt man ſich nicht nur auf den täuſchenden Augenſchein, durch den jeder Einzelne, im Augenblick ſo zu ſagen, ein Stück ſehr ungewiſſer und trügeriſcher Erfahrung einheimſt. Nein, hier handelt es ſich um Jahrhunderte lange „Erfahrungen", die der Einzelne als Glied einer ſittlichen, religiöſen und geiſtigen Gemeinſchaft durch die Ueberlieferung ſich zu eigen macht und aus dem eigenſten Innern das bejahen — oder auch verneinen — lernt, was Jahrhunderte hindurch die verſchiedenen Generationen an Erfahrung geſammelt und zu verſtändnißvoller Mittheilung gebracht haben. Die Erfahrung als „inneres Gewahrwerden" (Dilthey, Einl. in die Geiſteswiſſ. S. 18 f.) oder als „Thatſache des Erlebens" (Glogau) bietet allein jeder wiſſenſchaftlichen Bearbeitung und Erkenntniß den Halt. „Für Gebiete, die außerhalb unſerer Begäbung und unſeres Erlebens bleiben, ſind wir völlig incompetente Richter. Denn wir haben für ſie das Auge (den Innenſinn) gar nicht entwickeln können." „Es iſt peinlich" — fügt Glogau hinzu, dem ich dieſen Gedanken entnommen (Philoſ. Grundwiſſ. II, S. 18 ff.) — „Deutſchen dies ſagen zu müſſen, welche an Goethe ein Urbild eines wahrhaftigen und wahrlich auch nüchternen Erfahrens beſitzen."

Freilich treten uns in dem Schatz der erfahrbaren Ueberlieferung überall ungelöſte Probleme entgegen. Und es gilt bei der lebensvollen Berührung mit den tauſend geheimnißvollen Räthſeln jene Beſcheidenheit lernen, die ſtatt voreilig feſte (objective) Wahrheit vorauszuſetzen, ſich auch mit einem Stück wirklich erfahrbarer und controlirbarer (ſubjectiver) Wahrheit auf Grund eignen Erlebniſſes begnügt, um von dem erfahrenen Grunde aus weiter zu forſchen und ſo immer mehr zu verbürgter Gewißheit zu gelangen. Da kommt es in der That darauf an, mit Leſſing auf den vollen Wahrheitsbeſitz zu verzichten, den gewohnheitsmäßigen Illuſionen oder erſchlichenen Dogmen Valet zu ſagen, an denen die Naturwiſſenſchaft ebenſo reich iſt wie die Theologie.

Bei dem dann eintretenden ſchmerzlichen Bewußtſein des Verluſtes lieb gewordener Gewohnheitswahrheiten — oder ſagen

wir mit Lessing: „zufälliger Geschichtswahrheiten" — wird sich ein ehrlich strebendes, nach fester Ueberzeugung ringendes Gemüth gleichwohl bereichert fühlen in der beseligenden Gewißheit, daß jenes, wenn auch geringfügige Stück Wahrheit sich uns als tiefer begründet und wirklich fruchtbar, als lebensvoll und lebenschaffend zunächst in Praxi bewährt, um dann auch theoretisch immer mehr geklärt zu werden.

So wird das einseitige Urtheil Lessing's vom ewigen, aber im Grunde erfolglosen, sisyphusartigen „Streben nach Wahrheit" in die richtigen Schranken gebannt. Wir lernen es, auf Grund einsamer und gemeinsamer Erfahrung uns wirklich eines, wenn auch beschränkten Wahrheitsbesitzes zu erfreuen, der sich als lebensfähig gerade in seinem fruchtbaren Wachsthum bewähren und bezeugen muß. Nur daß diese Wahrheit — wie Schleiermacher in seiner Dialektik (§ 125) mit Recht hervorhebt — in Wirklichkeit nie „ein reines Wissen" darstellt, sondern nur „verschiedene, concentrische Sphären der Gemeinsamkeit der Erfahrung", aus denen erst — auf Grund gemeinsamer Sprachüberlieferung (vgl. Steinthal und Glogau) — wirkliche „Principien", d. h. Keim- und Anfangspunkte weiterer Wahrheitserforschung (s. w. u. § 3) entwickelt werden können. Vgl. die Abh. von Wobbermin, „Die innere Erfahrung als Grundlage für den Gottesbeweis" 1894 S. 34 ff.

Das Problem der „Erfahrung", an dem große Geister wie Kant und Goethe ihr Leben lang sich abquälten und herumgrübelten, ließe sich in das einfache alte Sprichwort zusammenfassen: „durch Schaden klug werden"; oder, um es mit einem neueren Dichter (Wildenbruch) poetischer auszudrücken: „Reich werden durch Verlieren!" Es kommt eben bei Durchführung der empirischen Methode darauf an: alle eingebildete Sicherheit zu verlieren, alle kalten und leeren Wortbegriffe bei Seite zu lassen, mit lieb gewordenen Illusionen zu brechen, ohne in den bodenlosen Abgrund der Skepsis zu versinken, kurz: im Geiste gleichsam arm geworden sich bereichern zu lassen durch wohlverbürgte Thatsachen, für die unser Auge und Ohr, unser Außen- und Innensinn offen und zugänglich geworden.

Es verwirklicht sich das nicht anders, als wenn die Empfänglichkeit geweckt wird durch ein vertieftes Gefühl selbstverschuldeten Mangels. So muß z. B. alles wahre, religiös-sittliche Wissen aus

dem Gewissen herausgeboren werden. Die äußere Auctorität oder die hergebrachte Ueberlieferung — seien sie auch noch so sehr mit dem Glorienschein des Göttlichen umgeben — sie wirken erst dann auf uns, wenn das eigenste Innere, das „selbstständige Gewissen" — wie Goethe es nannte — vom Strahl des Göttlichen getroffen unseren Weg beleuchtet. Auch hier gilt's gewissermaßen: sein eigenes Leben verlieren, um das wahre zu gewinnen; den Stolz eigener Weisheit brechen, um der göttlichen Thorheit froh zu werden; hungern und dürsten lernen, um Geschmack für gesundes Brod und Wasser des Lebens zu bekommen; der eigenen Heillosigkeit inne werden, um den Sinn für das Köstliche der Heilswahrheit zu wecken; arm werden im Geiste, um reich zu werden durch die Frohbotschaft, die uns die Verheißung verbürgt, daß wir als begnadigte Kinder Gottes durch seinen Geist auch die Tiefen der Gottheit sollen erforschen lernen (1 Kor. 2, 12 ff.).

So allein werden wir in den Stand gesetzt, insonderheit die *christlichen Erfahrungsobjecte*, wie sie auf göttlich herablassender Heilsoffenbarung ruhend, im persönlichen Heilsglauben unmittelbar erfaßt und durch die Glaubensgemeinschaft uns nahe gebracht werden, auch in vermittelter, methodisch begründeter, *wissenschaftlicher Erkenntniß*, — durch Seinsurtheile wie durch Werthurtheile — für den Fortschritt des Reiches Gottes in der Menschheit *fruchtbar* zu machen.

„Was fruchtbar ist, allein ist wahr" — so belehrt uns der alternde Goethe, indem er gegenüber der blos sinnlichen Wahrnehmung nach „höherer Erfahrung" zu streben rieth. Eben deshalb schrieb er das „Geheimnißvoll-Offenbar!" auf seine Fahne. Und: „im Greisenalter *werden wir Mystiker*" – so bekennt der große Natur- und Menschenkenner, der alle „Probleme" in „Postulate" d. h. alle uns bewegenden Räthsel des Geistes in praktische Forderungen des Lebens verwandelt sehen wollte. Freilich Mystiker nicht in dem Sinne der unklaren Verhimmelung oder der unmittelbaren Erhebung in die unnahbaren Sphären eines nebulosen „Jenseits" (Transscendenz), sondern durch Vertiefung und concentrirte Versenkung (Descendenz) in das gottselige, kündlich große Geheimniß: „Gott geoffenbart im Fleisch".

Predigt uns doch das ganze Mysterium der Schöpfung, wie das der Erlösungsoffenbarung nicht den „jenseitigen", in seiner Transscendenz unfaßbaren Gott, sondern den herablassenden, zu unserer Fassungskraft sich erniedrigenden, in seiner Descendenz faßbaren Gott der Liebe und des mitleidenden Erbarmens. Und jenes Geheimniß der Selbstoffenbarung Gottes im Fleisch bewegt unsere wahrheitsdurstige Seele nicht nur, wo wir es in der Person Christi verkörpert sehen, gleichsam als sonderliches Einzelwunder es im Glauben erfassend. Nein, jenes Mysterium prägt sich mehr oder weniger in der gesammten Natur- und Geschichtswelt aus. Denn das geheimnißvoll-offenbare Ineinander von Geist und Materie, von Kraft und Stoff, von Ewigem und Zeitlichem, von Inhalt und Form, von Wort und That, von Idee und Wirklichkeit weckt immer wieder unser ehrfurchtsvolles Staunen. Und das Staunen soll ja der „Menschheit bestes Theil" sein.

Der gereifte und erfahrene Dichter hat in seine „Gott und Welt" überschriebenen Sinnsprüche so viel lebensvolle Wahrheit hineingeheimnißt, daß ich mich nicht enthalten kann, an einige, das eben Gesagte illustrirende Goldkörner zu erinnern — vor Allem an die herrlichen Worte der „Parabase":

Und es ist das ewig Eine,
Das sich vielfach offenbart;
Klein das Große, groß das Kleine,
Alles nach der eignen Art.
Immer wechselnd, fest sich haltend,
Nah und fern und fern und nah,
So gestaltend, umgestaltend —
Zum Erstaunen bin ich da.

Und dann:

So ergreifet ohne Säumniß
Heilig öffentlich Geheimniß.

Wie das geschehen kann, zeigt die ernste Mahnung:

Sofort nun wende dich nach innen,
Das Centrum findest du dadrinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen:
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag. —

Und war es endlich dir gelungen
Und biſt du vom Gefühl durchdrungen:
Was fruchtbar iſt, allein iſt wahr:
Du prüfſt das allgemeine Walten,
Es wird nach ſeiner Weiſe ſchalten;
Geſelle dich zur kleinſten Schaar.

Ich erinnere hier auch an das tiefſinnige Wort von G. Glogau, der in ſeiner Schrift „Hauptlehren der Logik“ (1894 S. 149) ſagt: „Das Staunen vor dem Wunder der Welt, das die Wiſſenſchaft nicht fortſchafft, ſondern deſſen Schleier ſie leiſe nur lockert, indem ſie feinere Züge des Daſeins enthüllt: dies Staunen iſt der Anfang der Weisheit. Wer zu ihm nicht durchdringt, der muß — die Schale für den Kern nehmend — ſich hoffnungslos in eine Scheinwelt verſtricken; er kann namentlich für die zeugenden Kräfte der Geſchichte kein Verſtändniß beſitzen.“

Dies alles würde Goethe in unſerer Zeit, wo bei all' der Selbſtbewunderung, wie herrlich weit ſie es gebracht, doch dem Göttlichen gegenüber das peſſimiſtiſch angehauchte, blaſirte Nil admirari an der Tagesordnung iſt, noch ſtärker betont haben. Ihm war der Weg innerlichſter Intuition zugleich der Weg zur Klärung der tiefſten Probleme. Daher möchte ich jenes oben citirte Wort des alternden Dichters ſo wenden, daß ich ſage: „Im Greiſenalter klärt ſich das Trübe!“ Wenigſtens ſollte es ſo ſein. Und für Jeden, dem durch die lebenswarme Berührung mit der Perſon Chriſti und durch das innere Zeugniß des göttlichen Geiſtes jenes gottſelige Geheimniß zur Thatſache innerſter Glaubenserfahrung und freudiger Herzenszuverſicht geworden iſt, bleibt ſolche „Klärung“ als Angeld und Anbahnung zukünftiger „Verklärung“ ein heißerſehntes Ziel. Nur warmes Ergriffenſein, auf Grund tiefen, ſchmerzlichen Schuldgefühls und kraft ſelbſterlebter Heilserfahrung (vgl. § 6 ff.), ermöglicht uns ein wirkliches Verſtändniß für die chriſtliche Wahrheit und göttliche Reichsoffenbarung, bis wir einſt zum Schauen gelangen und das ſpiegelartige (analoge) Erkennen, an das wir noch gebunden ſind, dem vollendeten (adäquaten) Wiſſen weichen wird (1 Kor. 13, 12 f.).

Wer ſchon hier auf Erden durch vornehme Speculation die himmliſchen Höhen erſteigen und in „abſoluter“ Klarheit erſchauen will, läuft Gefahr, ſich und Andere in den finſtern Abgrund des abſoluten Skepticismus zu ſtürzen. Solche „Gemſenſteiger“ — wie Luther ſie nannte — fallen, wenn ſie zu hoch hinaus wollen, am allertiefſten, und laufen Gefahr, den Hals zu brechen. Dieſe Gefahr droht namentlich auf dem Gebiete theologiſcher Wiſſenſchaft dem Dogmatiker. Denn nirgends liegt ſo wie hier die Verſuchung

nahe, von Gott als dem „Absoluten“ auszugehen und die Gottes-wahrheit zu „absoluter“ Erkenntniß bringen zu wollen. Es ist das die einseitig speculative Methode, vor der Luther so ernst-lich den „Theologus der Ehren“ — wie er ihn nannte — zu warnen suchte.

„Gott will uns seine Majestät“ — so bekennt er in seiner berühmten Weihnachtspredigt — „begreiflich machen in denen Windeln“, und wir sollen den Fuß der Himmelsleiter an die Krippe stellen und an das Kreuz, um zu dem Gott der Gnade aufzusteigen. „Was Gott der Schöpfer sei und inwendig bei sich in seinem Herzen denke und thue“ — das könne keine menschliche Vernunft begreifen. „Das ist die Ursach, daß er gedacht: es ist umsonst. Ich bin ihr viel zu groß und hoch. Ich will mich klein genug machen, daß sie mich ergreifen und fassen kann. Ich will ihr meinen eingebornen Sohn geben — in Niedrigkeit und Schmach. Das heißet ja klein werden und be-greiflich. Außer Christo will Gott unbekannt und ungefasset sein.“

Die „Theologie der Ehren“, meinte Luther, wolle hoch hinaus, brüste sich mit eigener Vernunft und eigenem Werk und verstehe Gott nicht, wie er „im Leiden verborgen ist“. Sie will sich nicht begnügen mit der göttlichen Weisheit, wie sie in der Thorheit des Evangeliums sich uns kund giebt. Sie sucht Gott in der Herrlich-keit, statt in der Krippe und unter dem Kreuz. Sie vergißt, daß Gott sich uns nie nackt und blos in seiner unnahbaren Majestät zu erkennen giebt, daß vielmehr diese Welt und alle durch Menschen vermittelte Offenbarungen nur gleichsam als Gottes „Mummerei“ sich uns darstellen (s. w. u. § 7), aus der wir seinen Liebeswillen entnehmen und ihn so zu fassen vermögen, wie er sich uns in seinem Reich durch Christum und sein Wort zu erkennen geben will.

Die falsche Methode bei jener „Theologie der Ehren“ — theologia gloriae, wie Luther sie in seinen Heidelberger Thesen vom Jahre 1518 nennt — besteht also darin, daß sie vom Abstracten, Fernliegenden, Höchsten, statt von dem Concreten, Naheliegenden, Niedersten ihren Ausgangspunkt nimmt, von Oben statt von Unten, vom Grenzenlosen statt vom Begrenzten, vom Ewigen statt vom Zeitlichen, von dem übergeschichtlich Idealen, statt vom geschichtlich

Realen, kurz von hohen (menſchlich-philoſophiſchen) Vernunftgebilden ſtatt von der niedern (gottmenſchlichen), im „Leiden“ ſich kund gebenden Heilswahrheit. Es fehlt dieſer „Theologie der Ehren“ jene von Goethe ſo tief erfaßte „Ehrfurcht vor dem, was unter uns iſt“, jene Ehrfurcht, die er als „ein Letztes, wozu die Menſchheit gelangen konnte und mußte“, bezeichnete. Dieſer echt menſchliche Wahrheitsſucher ahnte das Große, das darin lag, das Kleine richtig zu werthen. „Die Erde unter ſich liegen zu laſſen und ſich auf einen höheren Geburtsort zu berufen“ — das ſei nicht das wahre Problem. Vielmehr wurzele dieſes, ja gipfele darin, „Niedrigkeit und Armuth, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen“. Dieſes Goethe'ſche Wort kann uns, als ein Zeugniß modernen Geiſtes, den Schlüſſel bieten für das, was einſt Luther in jenen Heidelberger Theſen mit divinatoriſchem Geiſte ausſprach. Ein Theologus der Ehren — dem eben jene Ehrfurcht vor dem Kleinen, Niedrigen, Leidenden fehlt — „ſpeculiret von Gott“ als wäre er „ein lang, breit, ausgereckt Weſen“ (eine res extensa!). Und alſo kranket er — jener theologus gloriae — an der „Waſſerſucht der Seelen“. Ein Theologus des Kreuzes aber redet anders von der Sache.

Dieſe wahre Theologie des Kreuzes kennzeichnet ſich vor Allem durch eine himmelweit andere Methodik. Sie verabſcheut jene aus dämoniſcher Verſuchung ſtammende Methode — *μεθοδία τοῦ διαβόλου* nennt ſie Paulus Eph. 6, 11 — die das „Ihr werdet ſein wie Gott“ an der Stirne trägt (2 Theſſ. 2, 6 f.). Die Theologie des Kreuzes iſt froh, den Spuren Gottes in der Geſchichte zu folgen, oder, wie Luther es ausdrückte, ſeine Größe in der Kleinheit, ſeine Kraft in der Schwäche, ſeine Weisheit in der Thorheit, ſeine Herrlichkeit in der Niedrigkeit zu erfaſſen. Sie iſt dankbar, wenn ſie auch nur den Saum ſeines Gewandes küſſen kann. Sie beugt ſich demüthig unter die Herzen bewegende Gewalt jener heiligen, ewigen Liebe, deren Allmacht in der Selbſtbeſchränkung, deren Herrlichkeit in dem Dulden der Schmach, deren Großheit in Selbſterniedrigung, deren Hoheit in der Herablaſſung, deren

trostreiche, weltüberwindende Kraft im Mitleid am schönsten zu Tage tritt. Der „Dulbergott" zeigt uns, wie den Heilsweg (ὁδός), so auch jenen wahrhaft göttlichen Denkweg (μέθοδος), der durch Kreuz zur Krone (durch crux zur gloria) führt. So allein lernen wir es, die Gotteswahrheit in der Person dessen zu erfassen, der die Wahrheit des Wortes vom Kreuz in all' seinem Thun und Reden, in seinem Leben und Sterben besiegelt hat. Als der leidende und leidenswillige Gottes- und Menschensohn ist er „im Fleisch erschienen, im Geist gerechtfertigt, geprebigt unter den Völkern, geglaubt von der Welt", und — dann erst „zur Herrlichkeit erhoben worden" (2 Tim. 3, 16), die er beim Vater hatte, ehe der Welt Grund gelegt war (Joh. 17, 5. 24). —

Der Theologe, insonderheit der Dogmatiker, müßte als Mann der Wissenschaft geradezu an seiner Aufgabe verzweifeln, wenn er nicht durch eigene Erfahrung des Kreuzes im Glauben die Gewißheit gewönne, daß Gott selbst, als ewiger Urquell unseres Heils, durch das „Wort vom Kreuz", ja durch die gesammte Heilswahrheit uns menschlich nahte, und diese uns zeitgeschichtlich — in weiser Pädagogie — verbürgte. Bei der Theologie des Kreuzes verharrend — die zugleich die wahre „Theologie der Thatsachen" im Gegensatz zur „Theologie der Rhetorik" ist — lernen wir uns bescheiden, in dem Bewußtsein, daß wir es hier auf Erden zu vollkommener (adäquater) Wahrheitserkenntniß nimmermehr bringen. Gerade diese sich bescheidende und eben dadurch freudige, weil bescheidene Gewißheit giebt uns den Muth zu dogmatischer Denkarbeit. Sie schützt uns zugleich, daß wir nicht in Sicherheit uns wiegen, oder — wie Goethe sagt — „absolut nach Hause kommen". Von den sicheren Absolutisten auf dem Gebiete der Gottesgelahrtheit, wie der Weltwissenschaft gilt noch heute das Wort des Wansbecker Boten: „Sie schießen nach den Sternen, aber sie werden das Treffen nicht lernen." Und Niemandem — auch nicht jenen, denen Goethe spottend ihre „Gemsenfreche" vorhält — ist es bisher gelungen, über den eigenen Schatten zu springen. Es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Nicht

um ein Hinaufsteigen in unnahbare Höhen, sondern um ein Hinabsteigen in die Tiefen göttlicher, unserer Erfahrung zugänglicher Heils- und Gnadenoffenbarung in Christo handelt es sich bei der methodischen Behandlung dogmatischer Principienlehre. In der schauerlich-gewaltigen, und doch gottseligen und anerkanntermaßen großen Paradoxie der Formel: „Gott am Kreuze" liegt — wie selbst ein Nietzsche (Jenseits von Gut und Böse S. 17; Antichrist S. 289), freilich mit Widerwillen zugesteht — die Verheißung einer „Neuwerthung aller antiken Werthe" und einer Umprägung aller speculativen Begriffe vom „absoluten Gott". Jener moderne Weltphilosoph mit seiner wahnwitzigen Verherrlichung des „moralinfreien" Uebermenschen warnt zwar in verbittertem Haß vor der „furchtbaren Hintergedanklichkeit dieses Symbols". Er bezeichnet eben deshalb das Christenthum als „das größte Unglück der Menschheit". Uns aber, die wir „Alle am Kreuze hängen", wird es zum Pfande unserer höheren, göttlichen Bestimmung. Ja, uns wird es nur so erkennbar als die Heilswahrheit, die uns erhebt in dem Maße als sie uns demüthigt. Nur der leidenswillige und leidensfähige Gott der Liebe wird uns zur Herzenssache und auf dem Wege der Heilserfahrung auch zu lebendiger, wissenschaftlich verwerthbarer Erkenntnißquelle.

§ 2. Zusammenfassung.

Für jede Wissenschaft und insonderheit für die principielle Begründung der Dogmatik als der systematischen Darlegung christlicher Heilswahrheit wird die Methode der Untersuchung — im Gegensatz zum Dogmatismus wie Skepticismus — sich eigenartig bestimmen nach der lebenswarmen, erfahrungsmäßigen Berührung des Untersuchenden mit dem zu erfassenden Glaubensobject. Die dogmatische Principienlehre wird daher methodisch folgerichtig nicht vom speculativen Gesichtspunkte einer „Theologie der Ehren", sondern nur vom christocentrischen Standpunkte einer „Theologie des Kreuzes" — im Sinne Luthers — zu behandeln und auszuführen sein.

§ 3. Der sachliche Ausgangspunkt.

Wenden wir uns nun zu unserer zweiten, einleitenden Hauptfrage: wie finden wir — unter Voraussetzung einer empirischen Untersuchungs- und Erkenntnißmethode — den sachlichen Ausgangspunkt, den wirklichen, lebensfähigen und fruchtverheißenden Keimpunkt, so zu sagen den Wurzelbegriff für das organische Gebilde eines dogmatischen Lehrganzen? Auf irgend eine geschichtlich vorliegende oder äußerlich gegebene Auctorität — und sei es auch die biblische Schriftoffenbarung, an die wir als eine göttliche glauben, oder gar das kirchlich vorliegende Dogma, das sich uns als allein selig machend anpreist — können und wollen wir uns da nicht stützen. Das hieße von vorn herein auf wissenschaftliche Begründung verzichten. Es gilt in die Sache selbst eindringen, wollen wir anders den Forderungen einer Principienlehre gerecht werden. Denn das dürfte — ganz abgesehen von der Verschiedenheit der Standpunkte — von vorn herein feststehen und allgemein zugestanden sein: „das lebensvoll Mannigfaltige auf seine ursprüngliche Einheit bringen, heißt Principienlehre treiben" (v. Hofmann). Und dabei handelt es sich nicht etwa um eine bloße Umrahmung oder um ein sogen. „Gruppirungsschema", nach dem der dogmatische Stoff zu ordnen wäre. Nein — es will der beherrschende Grundgedanke gesucht und gefunden sein, aus dem das Ganze sich erklären und in seinem Zusammenhange verstehen läßt. Auch der dogmatische Lehrorganismus wird und muß, soll er anders lebens- und entwickelungsfähig sein, aus dem befruchteten Ei, aus einer Art von Protoplasma und samenartiger Keimzelle (Sperma) sich herausgestalten.

„Jede gemeinschaftliche Untersuchung" — sagt Schleiermacher in der Einleitung zu seiner Dialektik (§ 1) — „leidet am Anfang durch die schwere Aufgabe, einen Anknüpfungspunkt zu finden." Namentlich bei jeder systematischen Geistesarbeit bedrücke uns diese Schwierigkeit, wenn es sich gleichsam „um ein Werden und Gestalten aus dem Chaos heraus" handele. Da liege stets eine Doppelgefahr nahe: entweder in überliefertes Formelwesen (Scholastik) oder in unreife Grübelei (Mystik) zu gerathen. Dort nimmt man das historisch (objectiv) Vorliegende als (auctoritativ) feststehenden Wahrheitssatz

an; hier müht man sich, das innerlich (subjectiv) Erschaute als selbstgehobenen (originellen) Wahrheitsschatz anzupreisen. Jene „leicht gebärenden Geister, die in traditionellen Bahnen sich zu bewegen lieben", bringen wohl viel Kinder zur Welt, aber so zu sagen Findelkinder, die ausgesetzt werden, weil ihnen die warme Mutterliebe fehlt. Und diese „schwer gebärenden Gemüther", die Alles durch eigene Geistesvertiefung (Intuition) zu Tage fördern möchten, laufen Gefahr, nur kränkliche Kinder zu bekommen, wo die Erziehung kaum lohne oder unmöglich werde, weil sie vor dem Reifwerden dahinsiechen.

Dieses Bild möchte ich auch auf die Einleitungen und Grundlegungen zur Dogmatik anwenden, wenn es gilt, einen principiellen Ausgangspunkt zu gewinnen. Die Einen gehen ganz in „traditionellen Bahnen" und erzeugen mit scholastischer Virtuosität eine Menge „fertiger Begriffe", gleichsam zu früh geborene Kinder, die sich nicht als lebensfähig erweisen; oder sie begnügen sich mit Adoptivkindern, die Einem nicht recht ans Herz wachsen. Das kann entweder so geschehen, daß man aus dem Schatz der kirchlich-dogmatischen (confessionellen) Tradition *einen* Grundgedanken, *ein* Dogma, gleichsam als Fundamentalartikel hinstellt, um alle anderen daraus herzuleiten. Oder aber man appellirt an die heilige Schrift und sondert einen biblischen Centralgedanken aus, um ihn für die systematische Progenitur so zu sagen als geeigneten Stammvater zu verwerthen. In beiden Fällen muß jedoch, im Hinblick auf die Schwierigkeit und naheliegende Willkür der Auswahl, erst der erfahrungsmäßige Nachweis geliefert werden, *warum* man diesen oder jenen Grundgedanken der vorliegenden Erkenntnißquelle entnimmt. Auch der festeste Auctoritätsglaube entbindet uns nicht der Verpflichtung — namentlich solchen gegenüber, welche jene Auctorität nicht anerkennen und denen wir sie „gesetzlich" doch nicht octroiren wollen — den *innern* Grund anzugeben, *warum* wir den einen oder anderen Ausgangspunkt wählen. Kurz, es käme doch wieder an auf eine *entscheidende* Auswahl, und es bliebe die Aufgabe, mit zureichenden (theoretischen oder praktischen) Gründen darzulegen, in welchem Sinne und durch welche *innere* Nöthigung wir jenen festen Ausgangspunkt gewählt haben. Selbst unsere alten, streng kirchlichen Dogmatiker stellten keineswegs die heilige Schrift ohne weiteres als Erkenntnißprincip (principium cognoscendi) hin, sondern nur unter der Voraussetzung und mit der ausgesprochenen Forderung, daß durch das Zeugniß göttlichen Geistes (testimonium spir. s.) in unserem Innern eine „Erfahrung" (experientia) geweckt werde, die uns das Verständniß der Schrift im Zusammenhange mit der Glaubensanalogie (analogia fidei) ermögliche. Ein Joh. Gerhard (Loci I, 7) betont z. B. ausdrücklich, daß der in der Schrift sich bezeugende Geist Gottes erst *die Herzen der Menschen in der Wahrheit befestigen müsse* (corda hominum veritate

confirmans) und Baier (Theol. posit. Prol. I § 1) fordert einen solchen habitus cognoscendi Deum, qui objecto conformis est.

Mag das dogmatisirende Subject noch so sehr, auf Grund eigenster Glaubenserfahrung und im Anschluß an geschichtliche Auctoritäten überzeugt worden sein von der göttlichen Wahrheit der Schriftüberlieferung oder von der schriftgemäßen Lauterkeit des kirchlich confessionellen Dogmas: in der dogmatischen Principienlehre darf beides nicht ohne Weiteres vorausgesetzt, geschweige denn irgend ein Lehrsatz aus Schrift oder Bekenntniß als „Fundamentalartikel" herausgenommen und ohne eingehenden, sachlichen und persönlichen Erfahrungsnachweis als „Leitmotiv" oder „Gruppirungsschema" voraufgestellt werden. Das wäre Erschleichung oder rein dogmatistische (resp. biblicistische) Willkür.

Sollen wir also ganz subjectiv verfahren? So höre ich die Auctoritätsfreunde fragen und klagen. Will man ganz „originell" sein, so wird man leicht zum speculativen oder mystischen Sonderling. Man vertieft sich dann, sei es in die Irrwege der eigenen Vernunftargumentation, sei es in das rein persönliche Gemüthsleben des individuellen Glaubens. Man verliert die Fühlung mit dem geschichtlich Vorliegenden, mit dem natürlichen und geistlichen Mutterboden, aus dem man als Christ seine Nahrung gezogen und groß gewachsen ist. Kraft eigner, vielleicht von christlicher Denkatmosphäre befruchteter Geistesarbeit, oder kraft eigner Seelenwärme, gleichsam in bräutlicher Umarmung mit dem Herrn, in mystisch überreizter, unvermittelter Geisteserhebung bringt man Wesen zur Welt, die kein Mark in den Knochen haben und deren gesundes Wachsthum mehr als zweifelhaft erscheint!

In beiden Fällen — dem einseitig traditionellen (objectiven) und dem einseitig individuellen (subjectiven) Verfahren — vergißt und verkennt man die Schwierigkeit des Problems. Es kommt hier ja wesentlich darauf an, einen solchen lebensfähigen Keimpunkt für das Lehrsystem zu finden, wo das Persönliche mit dem befruchtenden Element des geschichtlich Gegebenen in ein Wechselverhältniß tritt. Aus eigenster Erfahrung muß ich dessen gewiß

geworden sein, daß der Kern meiner Glaubensüberzeugung nicht ohne kirchliche Gemeinschaft und biblische Ueberlieferung zu Stande gekommen ist. So werde ich also auch mit diesen beiden Factoren in Beziehung stehen müssen, um der Gefahr des rein subjectiven Schwärmens zu entgehen. Ja, ohne jenen steten Zusammenhang mit dem ernährenden Mutterleibe könnte jener Same, jener noch unentwickelte Embryo, sich gar nicht zu einem selbständigen und lebensfähigen Organismus entwickeln. Ohne Bild: Niemand kann und wird als ein selbständiger Christ in das innere Wesen des Christenthums eindringen, ohne sich als ein Glied der christlichen Gemeinde zu wissen, die ihrerseits aus dem Geiste des Evangeliums ihre Lebenskraft geschöpft hat und fort und fort schöpft. Es darf aber weder mit kirchlichen Lehrformeln, noch auch mit biblischen Schlagwörtern begonnen werden, die das wirkliche Eindringen in das Grundproblem eher hemmen als fördern. Andrerseits dürfen wir nicht, im Gefühl eigener Zeugungs- oder Ueberzeugungskraft, jeder sachlichen und principiellen Voruntersuchung uns entziehen, weil die Reflexion über den „Anfang" nichts nütze.

Es ist ja unbestreitbar wahr: „Aller Anfang ist schwer". Dieses gassenläufige Wort birgt eine Wahrheit, die jedes lernende Kind erfährt, wenn's darauf ankommt, die elementaren Kenntnisse, die sogen. „Anfangsgründe" sich einzuprägen. Es legt sich jenes Wort auch dem wissenschaftlichen Forscher wie ein Alp auf die Seele, wenn er sich in propädeutischer Weise zerquält, um feststehende Grundsätze (Axiome, Maximen), zusammenfassende Gemeinbegriffe (Kategorien), maßgebende urbildliche Gedanken (Ideen und Ideale), mit einem Wort eine sachgemäße Begründung, einen Plan, einen vorläufigen Unterbau für seine Disciplin zu gewinnen.

Wie ein hemmendes Bleigewicht haftet jenes Problem an den Fersen, wenn wir insonderheit auf dem Gebiete der systematischen Theologie uns genöthigt sehen, den Wust der bisher vorliegenden Prolegomena der Dogmatik zu durchstöbern oder selbst eine Principienlehre fertig zu bringen. Man lernt es da schier mit Händen greifen, wie „schwer es ist, den falschen Weg zu meiden". Und nirgends erscheint, bei unklarem oder falschem Ausgangspunkt, der Irrweg so verhängnißvoll wie hier. — Es sei mir ge-

Thatsachenreihe und aus der erfahrenen Wirkung auf den geheimnißvollen, ursächlichen Anfang zu machen. Und hier handelt es sich nicht blos um praktische, etwa unserem persönlichen Lebensinteresse sich darbietende Ideale („Endursachen" nach Ritschl oder Kant), sondern um wirkliche, weil thatsächlich wirkende Urkräfte und Ursachen, denen wir nachzudenken, deren Spuren wir in Natur und Geschichte, in Wort und That aufzusuchen das Bedürfnis, und je nach dem Maß der Glaubenserfahrung auch aufzufinden die Möglichkeit haben. Nur der in Gewissensnoth sterbende, aber durch Gottes Gnade in Christo zum Leben wiedergeborene Mensch weiß etwas zu sagen von dem sonst unbegreiflichen Anfang einer neuen Weltanschauung, in der er Gott, den allmächtigen Schöpfer, den Anfang und Urgrund aller Dinge, als den Heiland und Helfer, ja als den Vater erkennt, vor dem er in kindlichem Vertrauen mit dem „Abba, lieber Vater" in die Knie sinkt.

Für diese erfahrene Gnade, für diese erlösende Heilswahrheit, für diese gewaltigste aller Realitäten giebt es — wie ein Apostel Paulus schon sagte und ein Lessing dem zustimmte — keine andere Begründung, als den „Beweis des Geistes und der Kraft". Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen! Und hier handelt es sich nicht etwa um einen „Gang zu den Müttern", den wir in dämonischem Uebermuth mit mystischem Schlüssel wagen. Es ist kein tollkühnes Probiren auf eigene Faust oder aus eigenem Kopf, kein Eindringenwollen in unzugängliche Mysterien; es ist auch nicht eine Hypothese, die aus dem Hirn geboren worden und ebenso leicht hinschwindet in Nebel und Rauch, wie sie entstand. Nein, es ist das muthige Wagniß des Glaubens, der aus dem zeugungskräftigen Heilswort des Evangeliums herausgeboren, uns in lebendigen Contact gesetzt hat mit der einzigartigen Person des Heilandes und dem urkundlichen Zeugniß der heiligen Schrift von ihm; es ist der allerdings rein persönliche Erfahrungsglaube, mit dem wir aber Gottlob nicht allein stehen. Das „Allein" wäre auch hier ein schreckliches Wort. Es ist jenes innerlichste Vertrauen, jene Herzenszuversicht, mit der es tausende und abertausende vor uns

gewagt. In sich selbst zerbrochen und zu Schanden geworden, in zermalmendem Schuldgefühl sind sie zu neuem Heilsleben in Gott erstanden, zur Freiheit der Kinder Gottes hindurch gedrungen. Als Glieder einer Heilsgemeinde, als willige, ja begeisterte Kreuzträger in seinem Reich, in der durch Christum begründeten Gottesherrschaft, haben sie ihm in Treue bis in den Tod gedient, und wo es galt, mit dem Martyrium ihren Glauben als einen weltüberwindenden besiegelt. Es ist das Wagniß des Glaubens, der sich auf das erprobt Göttliche, auf das lebensvoll Wirkliche, auf die erfahrbare und beobachtbare Ordnung einer höheren Welt stützt. Als sittliche und religiöse Idealwelt hat sie im Gottesreiche geschichtlich Gestalt gewonnen. Durch Christum, der da ist das A und das O, der Anfang und das Ende, ist uns ein Himmelreich auf Erden verbürgt. So gestaltet sich uns die Gotteswahrheit als überwältigende Heilsthatsache, nicht blos nach dem „Schema der Endursache" (teleologisch), sondern auch (ätiologisch) nach dem „Schema der wirkenden Ursache" (gegen Ritschl-Kant).

Es wäre allerdings eine bodenlose Anmaßung, wollten wir solche beseligende Heilsgewißheit aus unseren persönlichen Gefühlen entnehmen oder ihre Geltung, ihre allgemein menschliche Wahrheit nach unserem subjectiven „Werthurtheil" bemessen. Nein, dafür muß es tiefere Quellen und festere Bürgschaft geben. Zunächst ist es das auf tausendjähriger Erfahrung ruhende Zeugniß der Reichsgemeinde, wie es in der Kirche Christi Gestalt gewonnen hat. Freilich ist es auch hier die Knechtsgestalt, in der uns das Göttliche entgegentritt, aber aus der Knechtsgestalt durch Wort und That, durch Glaube, Liebe und Hoffnung uns entgegenleuchtend das Bild des Knechtes Gottes, in welchem Gott uns sein Vaterantlitz zuwendet. Und das Evangelium, die Frohbotschaft von der sündenvergebenden Gnade Gottes, wie sie in dieser Gemeinde, in der Kirche Christi ertönt, wird uns nun weiter geistesmächtig bezeugt durch ein urkundliches Schriftwort, das ebenfalls die Knechts- und Leidensgestalt an sich trägt, aber trotz dieser, ja gerade durch sein echt menschliches Angesicht unsere Seelen bewegt, unser

zagendes Gemüth festigt, unser gebrochenes Herz heilt und so unserm Geiste durch den ewigen Gottesgeist Zeugniß giebt, daß wir Gottes Kinder sind — der Bestimmung nach schon durch Schöpfung und Geburt, der Wirklichkeit nach durch die Neuschöpfung und Wiedergeburt.

So ist es denn wahr, daß auch für die christliche Theologie und die dogmatische Principienlehre „Niemand einen anderen Grund (θεμέλιον 1 Kor. 3, 11 ff.) legen kann, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Christus". Und es ist unbestreitbar, daß keine Heilsgewißheit und kein gewisser Anfang neuen Glaubens und neuen Lebens in eines Menschen Herz kommen kann, ohne durch das — sei es geschriebene, sei es verkündigte — Wort Gottes als Träger des Geistes. Und es ist ferner unzweifelhaft, daß Niemand zum Glauben und zu jener erfahrungsmäßigen Gewißheit des neuen Lebensanfangs in der Gotteskindschaft gelangt, ohne Zeugniß und Bekenntniß der Kirche als der Reichsgemeinde Christi. Aber sowohl der historische Christus, als das geschriebene Wort und das kirchliche Bekenntniß — sie müssen doch im Herzen des Gläubigen erst jenen Wiederhall geweckt haben, kraft dessen die zeugenden Mächte des göttlichen Geistes in uns überzeugend wirken. Ohne das Erlebniß, das tief schmerzliche und unsäglich freudige Erlebniß der Bekehrung und Wiedergeburt in Christo wird Niemand den fruchtbaren Keimpunkt für die Erkenntniß und den Wahrheitsbeweis des Christenthums als der Heilsreligion finden oder Anderen verständlich machen. „Komm und sieh" oder, wie der weltliche Dichter mahnt: „Stirb und Werde!" — das ist hier, wie überall, wo es tiefere Wahrheitserkenntniß erfahrungsmäßig zu gewinnen gilt, die Bedingung, die conditio sine qua non.

Wir sehen freilich auch hier Alles durch einen Spiegel in „dunklem Wort", noch nicht in voller (adäquater) Erkenntniß. Aber das ist — wie ich in meiner jüngst erschienenen Schrift (1895) nachzuweisen versucht habe — ein göttliches „Noch nicht!" Es erscheint tief begründet durch die erzieherischen Wege Gottes selbst, durch die Eigenart seiner heilspädagogischen und heils-

geschichtlich allmählich fortschreitenden Offenbarung. Die Schranke seines Wissens erkennen ist nicht blos ein Stück sokratischer Weisheit, sondern wesentlich eine Forderung christlicher Demuth und Selbstbeschränkung; und diese — um mit der neuesten theologischen Schule zu reden — erscheint wiederum „orientirt" an dem göttlichen Offenbarungsgedanken selbst. Aus der fruchtbaren Idee göttlicher Selbstbeschränkung, wie sie nur ein Jünger der theologia crucis in dem oben bereits entwickelten Sinne zu fassen vermag, sollen wir es lernen, Gottes Offenbarungswege als Richtschnur auch für unsere grundlegenden dogmatischen Denkwege zu verwerthen.

Wie sich positiv, von der erfahrungsmäßigen Heilsgewißheit aus der Inhalt der Dogmatik: „die christliche Heilswahrheit" um einen sachlichen Kernpunkt (Material- oder besser: Realprincip) krystallisiren, aus einem Keimpunkt, ich möchte sagen aus einem staurocentrischen d. h. das Kreuz Christi zum Mittelpunkt unserer Heilserfahrung machenden Hauptgedanken hervorwachsen kann, werden wir später (Abschn. I, 3) darzulegen haben.

§ 3. Zusammenfassung.

Der sachliche Ausgangspunkt für eine dogmatische Principienlehre ist weder in einem historisch (auctoritativ) gegebenen kirchlichen oder biblischen Lehrsatz (Dogma), noch auch in unserem rein persönlichen (mystisch-subjectiven) Gefühl oder praktischen Werthurtheil zu suchen. Er muß sich vielmehr aus jener erfahrungsmäßig gewonnenen Heilsgewißheit ergeben, wie sie dem gläubigen Christen als einem in Christo begnadigten Gotteskinde und Gliede der christlichen Reichsgemeinde kraft des Evangeliums, als des Wortes vom Kreuz innewohnt.

§ 4. Begrenzung und Gliederung.

Wie soll nun, falls ein sachlich bestimmter, einheitlicher Ausgangspunkt für die systematische Entwickelung christlicher Heilswahrheit sich finden läßt, die Begrenzung des Stoffs und die

Gliederung der dogmatischen Principienlehre sich gestalten? Der Keimpunkt als solcher bietet uns noch keine Gewähr für die lebensfähige Gestaltung und charakteristische Ausprägung des daraus erwachsenden Organismus. Es muß der Boden bereitet, Licht und Luft, sowie die Ernährungsbedingungen für das daraus hervorsprießende Gebilde und sein Wachsthum vorhanden sein. Ohne Bild: Die innerliche, lebendige, auf der christlichen Glaubens- und Heilserfahrung beruhende (subjective) Gewißheit des principiellen Ausgangspunktes verbürgt uns noch nicht das tiefere, theologisch-wissenschaftliche Verständniß und die allseitig feste (objective) Begründung der mannigfach gegliederten (articulirten) christlichen Heilswahrheit. Diese darf in der Principienlehre nicht als eine — etwa durch die Auctorität der heiligen Schrift oder kraft eines Machtspruches der Kirche und ihres öffentlich geltenden Bekenntnisses — bereits feststehende angesehen oder vorausgesetzt werden. Das wäre in der That eine Erschleichung oder willkürliche Forderung (petitio principii). Mag sich unserer persönlichen Heilserfahrung die Schrift als Leben zeugendes (normatives) Offenbarungswort Gottes bewährt haben; mag auch der Dogmengehalt der kirchlich confessionellen Lehrüberlieferung unserer innersten Ueberzeugung als schriftgemäße Heilswahrheit sich erweisen: diese innere Gewißheit will eben in der Principienlehre näher entwickelt, sachlich tiefer begründet und auf wissenschaftlichem Wege zum Verständniß und wo möglich zu allgemeiner Anerkennung gebracht werden. Sonst gerathen wir in den bereits zurückgewiesenen, sei es abstract biblischen, sei es abstract confessionellen Dogmatismus d. h. in die falsche (abergläubische) Sicherheitstheorie. In directem Gegensatz zum lebensvollen „System der Gewißheit" erscheint sie nur als die krankhafte Kehrseite des Kriticismus und Skepticismus.

Es läßt sich vielleicht als ein Hauptfehler des Frank'schen — sonst so großartig angelegten — Systems der Gewißheit bezeichnen, daß der Verf. nur den pantheistischen und materialistischen, den rationalistischen und kriticistischen „Gegensatz" bekämpft und die Hauptgefahr: den Dogmatismus, dieses Zerrbild der Gewißheit, gänzlich unbeachtet läßt. Ja wir werden sehen, daß in Folge dieses Fehlers vielfach „Sicherheit" und „Gewißheit", „Versicherung"

und „Vergewisserung“ in synonymer Weise gebraucht werden, während diese beiden Ausdrücke gerade die äußersten Pole, ja die ausschließenden Gegensätze in der principiellen Auffassung christlicher Heilswahrheit bezeichnen: die Sicherheit (die dogmatistische securitas) ist durch und durch fleischlich, in ihrer fertigen Abgeschlossenheit auf dem Boden der äußerlichen Auctorität starr dastehend, baar des geistigen Kampfes und der inneren Fortentwickelung, ein „rothes Todtliegendes“, wie es die Geologen nennen würden. Und dem gegenüber die innerlich errungene Gewißheit (die christliche certitudo), durch und durch geistig geartet, erfahrungsmäßig erworben, in ihrer keimartigen Entwickelungsbedürftigkeit aus dem Boden lebendiger Auctorität hervorsprießend, nach stetigem Wachsthum drängend, nach Luft und Licht sich streckend, zu lebensvollem Gebilde von Innen heraus sich hindurchringend und ausgestaltend! (Vgl. den näheren Nachweis dafür in meiner nächstens erscheinenden „Geschichte der Dogmatik“ Abschn. V, C.)

Mir scheint — selbst in unserer Alles bezweifelnden Zeit — der kritische Skepticismus auf diesem Gebiete, schon weil er ehrlicher ist, ein weniger gefährlicher Gegner zu sein, als jener in ultramontanen und ultraorthodoxen Kreisen sich breit machende, apodictisch sich geberdende Sicherheitsstandpunkt, mag er noch so sehr auf kirchliche oder biblische Auctorität sich berufen. So lange die innere lebendige Vermittelung zwischen dem auctoritativ Gegebenen und persönlich Erlebten fehlt, bleibt er ein todter, gesetzlicher Standpunkt. Das „Fertigsein“ ist für den Christen wie für den Theologen immer viel verhängnißvoller, als das ehrliche Bekenntniß des „Nochnichtergriffenhabens“, des Suchens und Ringens. Die Anerkennung ungelöster Probleme und offener Fragen ist für den dogmatischen Principienlehrer ein Beweis seiner wissenschaftlichen Bildung und echt christlichen Bescheidenheit. Denn auch der christliche Forscher steht — wie nach Luthers Ausdruck der wahre Christ selber — nicht im Gewordensein, sondern im Werden.

Es ist gewiß nicht unbegründet, daß unsere Zeit — namentlich seit Kant's epochemachender kritischer Geistesarbeit — vor jedem Dogmatismus eine unüberwindliche Scheu hat. Es ist durchaus wahr, was neuerdings ein Laie auf diesem Gebiete (der Jurist Nagel a. a. O.) hervorhob, daß die „deutsche Erbsünde des Doctrinarismus“ nur allzuleicht unsere Geisteskinder „inficire“. Aber

auch hier gilt es, das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten. Man darf nicht der Einbildung leben, als wäre ein Christenthum ohne innerlich erlebte und erfahrene „Auctorität" d. h. ohne irgendwelchen maßgebenden geschichtlichen Anschluß möglich. Thatsächlich kommt eine befestigte Glaubensüberzeugung im christlichen Sinne nie zu Stande, ohne das urkundlich verbürgte und in der Gemeinde verkündigte Evangelium. Und diese Gemeinde als Kirche kann selbstverständlich ohne klare Lehrüberlieferung in Form eines bekenntnißmäßigen Dogmas weder entstehen noch bestehen. Dabei dürfen wir (s. w. u. S. 52 f. beim Wort „Dogma" weder an „begriffliche" Erfassung der Glaubenswahrheit (Kahnis), noch an äußerlich vorgeschriebene „Glaubenssatzung" (Al. Schweizer) denken. Ist aber das Dogma die kirchlich (bekenntnißmäßig) ausgeprägte und biblisch begründete Glaubenswahrheit, so läßt sich ein theologisches Lehrsystem gar nicht ohne Anschluß an das Dogma, resp. ohne Auseinandersetzung mit ihm denken.

Thatsächlich steht allerdings die Mehrheit der sogen. Gebildeten — selbst unter denen, die sich Christen nennen — dem überlieferten Dogma nicht blos nicht unbefangen, sondern geradezu feindselig gegenüber. Für ungezählte Massen ist die religiöse „Glaubenssatzung" sammt dem theologischen „Begriffsapparat" — und so meinen sie fälschlich das „Dogma" definiren zu müssen — geradezu ein abschreckendes Medusenhaupt. Nach dem Urtheil eines gewiegten Dogmenhistorikers unserer Zeit ist dem Dogma bereits der „Todtenschein" ausgestellt. Ja, man tritt für „undogmatisches Christenthum" mit einer gewissen Wärme ein (Dreyer) und vergißt, daß man eifrig an dem Aste sägt, auf dem man selber sitzt.

Ich erinnere — zu näherer Begründung des eben Gesagten — an die unitarische Bewegung, wie sie z. B. in den Vorträgen des Amerikaners John W. Chadwick eine „Religion ohne Dogma" (1891) zu Stande bringen wollte; oder an jene „foi synthétiqué", wie sie Goblet d'Alviella in seinem Werk „L'évolution religieuse contemporaine" (1889) zu entwickeln suchte. Auch die Pariser „Union pour l'action morale" unter dem Präsidium von P. Desjardins verfolgt eine ähnliche Richtung. Selbst in Deutschland hat die „ethische Bewegung" (Förster, Gizycki) unter amerikanischem (Felix

Adler) und englischem Einfluß (Stanton Coit, Mackenzie) die schwarmgeistigen Versuche, ein dogmenfreies „Einiges Christenthum" herzustellen (Egidy, Fr. Holtschmiedt, Lehmann-Hohenberg u. A.) längst überflügelt. Die „Schrempf" und Genossen werden bald sehen, daß sie die Geister, die sie gerufen, um ihre „Wahrheit" auszubreiten, nicht mehr bemeistern. Im Suchen nach einer „humanitären Religion" — etwa gemäß dem Programm des abenteuerlichen Religionscongresses in Chicago — wird eine confuse Alliance von Christen und Juden, Mohammedanern und Buddhisten erträumt, wie z. B. in jenem syrischen „Buch von der Erkenntniß der Wahrheit" (deutsch von K. Kayser, herausgeg. von Prof. Siegfried 1893; vgl. Th. Ziegler, Religion und Religionen 1893). Und indem man eine „Religion der Moral" (Salter 1885), eine „Dogmenlose Sittenlehre" (J. P. Huber 1892) rein auf dem „Naturgrunde" zu stabiliren unternimmt, gelangt man schließlich zu jener nicht blos dogmenlosen, sondern gottlosen d. h. „atheistischen Ethik", wie sie neuerdings selbst die Preuß. Jahrbb. (1895, Oct.- u. Nov.heft) in glänzendem Lichte darzustellen versuchten. Was Wunder, wenn nunmehr „vorgeschrittene Geister" in dem Allen eine „religiöse Liquidation" (s. Fleischers „Deutsche Revue" 1896, Heft 4 f.) sich anbahnen sehen, kraft welcher all' der unseligen dogmatischen Lehr- und Streitsucht ein seliges Ende bereitet werden soll. Wodurch? — Durch den „salonfähig gewordenen Atheismus"! Oder, weil dieser Name einen häßlichen Klang hat, schwärmt man für einen nicht nur dogmenfreien, sondern „religionslosen Idealismus", der von dem „moralinfreien" Cynismus des alles christliche Heerdenvieh verachtenden „Uebermenschen" nicht mehr weit entfernt ist. Daß sich dieser „religionslose Idealismus" gleichwohl mit dem Mantel der „echt christlichen Idee" allgemeiner Menschenliebe drapirt, ist ein Beweis seiner naiven Selbsttäuschung, wie sie nur zu leicht sich dort einnistet, wo man trotz aller Verachtung religiöser oder kirchlicher Dogmen sich in selbstgemachter Dogmatik, ja in schier harmloser „Selbstanbetung" ergeht oder mit Nietzsche in hirnkranker „Selbstvergötterung" endigt.

Jedenfalls ist für Tausende und aber Tausende unter unseren „hochgebildeten" Zeitgenossen die Dogmatik im positiv kirchlichen Sinne eine mehr als „problematische Wissenschaft" geworden, wie sie Daub schon im Anfang unseres Jahrhunderts nannte. Ja, man spricht ihr jedes Recht auf Wissenschaftlichkeit ab. Man triumphirt seit L. Feuerbach und David Strauß, daß jenes, durch Hegel's Schule aufgekommene „Strohfressen" der speculativen Löwen aufgehört habe, und daß der Proceß der „Zersetzung des Christenthums" in vollem Gange sei. Hat doch neuerdings ein so bedeutender

Forscher wie W. Wundt (in der eben erschienenen 2. Aufl. seiner Logik Bd. II, 2 S. 632 Anm.) der dogmatischen Theologie crude nude das Recht abgesprochen, in dem „System der Geisteswissenschaften" eine besondere Stellung einzunehmen. Sie wird einfach als Aschenbrödel bei Seite geschoben. Und es trifft daher zu, was Nietzsche in seiner sarkastischen Weise — namentlich im Hinblick auf jene „Halben", wie sie Strauß im Gegensatz zu den „Ganzen" nannte — über die modernen Versuche, ein christliches Religionssystem aufzustellen, sagte: es sei gewiß, daß heute jede Dogmatik „mit betrübter und muthloser Haltung dasteht; wenn sie überhaupt noch steht!" Ihm erscheint sie nur wie eine „furchteinflößende Fratze!" Ja, es mag nicht wenige unter den Vertretern der „exacten" Forschung geben, die das Grübeln über dogmatische Probleme ähnlich beurtheilen, wie ein fein gebildeter, aber von Nietzsche's Modephilosophie angekränkelter Kritiker meiner „Moralstatistik" es that, der sich wohl selbst zu den „Uebermenschen" rechnete. Bei aller Anerkennung meiner „exacten Forschungen" sprach er sein tiefes Bedauern darüber aus, daß ein Mann, der mit „Thatsachen" zu rechnen verstehe, es nicht für unter seiner Würde halte, Professor der systematischen Theologie zu sein. Denn: systematische Theologie sei eins mit „systematischem Blödsinn". Diese feine Behauptung stimmt mit Nietzsche's Bemerkung (Jenseits von Gut und Böse, 5. Aufl. 1895 S. 3 f.), durch welche alles Dogmatisiren als eine vielleicht edle, „menschlich-allzumenschliche Kinderei und Anfängerei" gebrandmarkt wird. — So urtheilen heut zu Tage Unzählige, die zu den Koryphäen der „Wissenschaft" im modernen Sinne gerechnet sein wollen. In dem Bewußtsein, wie herrlich weit sie es gebracht mit dem Dienste ihrer Göttin, der allein exacten Naturwissenschaft, erfüllen sie alle Märkte mit dem Geschrei: „groß ist die Diana der Epheser!" — und wittern überall „Dogmatismus", wo überhaupt noch von einem religiösen Glauben und seiner wissenschaftlichen Erfassung oder Begründung, geschweige denn von irgend einer göttlichen oder menschlichen Auctorität auf diesem Gebiete die Rede ist. Hier hilft es auch

nichts, mit einer gewissen triumphirenden Sicherheit (Plerophorie) darauf hinzuweisen, daß die Dogmatik die Wissenschaft sei, in der „die letzten Principien entschieden werden"; sie lasse sich als der „Knochenbau" im Gesamtleibe christlicher Lehre, ja als „Centrum" der ganzen Theologie — medulla theologiae nannte sie Schelling — bezeichnen (so Luthardt, Einl. Worte ꝛc., Luth. K.Z. 1895, Nr. 45). Alles ganz schön. Aber gerade hier, in diesem Mittelpunkt und Höhepunkt theologischer Geistesarbeit, gilt es doppelt vorsichtig sein im Bewußtsein der ungeheuren Schwierigkeit der Sache.

Vor allem muß doch die Principienfrage selbst erst klargestellt werden. Wir müssen nicht nur die erkenntniß-theoretische Methode (§ 2) und den sachlichen Ausgangspunkt (§ 3) bestimmen, sondern auch in stetem Hinblick auf jenen principiellen Gegensatz die Begrenzung und Gliederung der eigenen Principienlehre uns klar zu machen suchen. Es geht nicht an, gleichsam mit der Thür ins Haus zu fallen, oder von jeder klärenden oder begründenden „Einleitung" abzusehen, wie es einst der dogmatische praeceptor Germaniae, Phil. Melanchthon, bei lautem Protest gegen alle scholastischen Spitzfindigkeiten in der ersten Ausgabe seiner Glaubenslehre (1521) versuchte, oder wie es neuerdings Ed. Böhl in seiner reformirten Dogmatik (1887) gewagt hat. Nicht als wollten wir durch eine ausführliche apologetische Voruntersuchung die Gegner erst gewinnen oder das Recht für eine „Glaubenswissenschaft" erst polemisch uns erringen. Das würde doch ein vergebliches Unternehmen sein. Wohl aber halten wir es für unsere Pflicht, die wissenschaftliche Erkennbarkeit und innere, zusammenhängende, ja in ihrer Art gesetzmäßige Geschlossenheit christlicher Weltanschauung durch Darlegung ihres Grundgedankens und der aus ihm sich ergebenden reichen Gliederung nachzuweisen (§ 15 ff.). Nur kommt, wie mir scheint, bei diesem Versuch, in welchem die Hauptaufgabe der dogmatischen Principienlehre liegt, Alles darauf an, solche Grundlegung scharf zu umgrenzen und nach Möglichkeit einzuschränken. Hier — wenn irgendwo — muß

sich das Wort bewähren: „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister."

Gerade in neuester Zeit ist diese Art Meisterschaft selbst bei hervorragenden Vertretern unserer Disciplin nicht immer zu Tage getreten. Sie bauen eine umfangreiche „Fundamentaldogmatik" (Voigt) auf und geben nur — ein unvollständig begründetes System. Oder sie beleuchten „die christlichen Grundwahrheiten" (von der Goltz), die doch erst im System selbst verständlich werden. Oder sie entwickeln grundlegend das „Wesen" und die „Wahrheit des Christenthums", wie J. Kaftan es in zwei starken Bänden versucht, ohne es mit dem Bau selbst zu wagen. Oder man erstrebt eine „Grundlegung der systematischen Theologie", indem man alle Metaphysik über Bord wirft und „die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" so bestimmt, daß nur das subjective „Werthurtheil" entscheidend ist (W. Herrmann). Oder aber man construirt von einem „Centraldogma" aus — wie M. Kähler es meisterhaft gethan — mit apologetischer Tendenz eine „Christenthumswissenschaft", die sich von der Dogmatik nur durch ihre, ich möchte fast sagen apokalyptische Verschleierung unterscheidet. Oder aber — wie es in hervorragender Weise Frank geleistet — man baut ein selbstständiges „System der Gewißheit" auf, das aber in der Vorausnahme der Hauptlehren aus dem System christlicher Heilswahrheit tausendmal schwieriger zu erfassen ist als dieses selbst. — Meist bewegen sich auch diese propädeutischen Werke, namentlich wo sie philosophisch gerichtet sind — wie z. B. bei Daub, Göschel, Biedermann, Al. Schweizer, ja selbst bei A. Ritschl und seinem neuesten Gegner W. Schmidt — in einer sehr abstracten und abstrusen Diction. Man möchte fast sagen, sie reden in anderen Zungen d. h. nicht nach Art apostolischer Begeisterung, sondern in jenem hochtrabenden oder stelzenhaft einherschreitenden Jargon, wie er im Dienste der „Wissenschaft" oder der „Speculation" in schier unerlaubter, für jedes human gebildete Ohr unerträglicher Weise sich breit zu machen pflegt. Es ist — wie O. Pfleiderer sich treffend ausdrückte — nicht die Sprache des Menschen, sondern der Schule (schola, wovon „Scholastik"), die wir da zu hören bekommen. In dieser Hinsicht sind auch die Vertreter der neuesten theologischen „Erfahrungswissenschaft", obwohl sie als „praktische" Leute in Kantischen Bahnen gehen wollen, vielfach scholastisch angehaucht. Ritschl selbst wurde es schwer — wie er mir einmal gestand — „menschlich zu reden". Und seine Anhänger, die schon beim Namen „Scholastik" eine Gänsehaut bekommen, machen mit ihrem schwer verständlichen und vieldeutigen (Neukantianismus, trotz ihrem Verzicht auf Speculation und metaphysische objective) Erkenntniß, keine Ausnahme davon (s. meine Gesch. der Dogm. Abschn. IV, A.).

Aber wir wollen nicht Andere richten, sondern lieber vor der eigenen Thür kehren. Auch bei den Vertretern der positiven, kirchlichen Theologie finden sich die allgemeinen Fehler der „Prolegomena" in Hülle und Fülle. Nicht blos bei Schleiermacher drängen sich — trotz dem Protest gegen die Einmischung der Philosophie in die Dogmatik — allerlei „Lehnsätze" aus der Apologetik, Religionsphilosophie und philosophischen Ethik ein, mit denen die Einleitung zur Dogmatik belastet erscheint. Auch in der streng kirchlichen Theologie der älteren und neueren Zeit findet sich jenes Durcheinander von Polemik und apologetischem Beweismaterial. Man redet ausführlich nicht nur über wahre und falsche Religion, über Vernunft und Offenbarung, über die Beweise fürs Dasein Gottes, sondern auch über Wunder und Inspiration, über den Kanon und die heilige Schrift, über Kirche und Bekenntniß, über articuli puri et mixti, fundamentales et non fundamentales — ohne sich dessen klar bewußt zu werden, daß all diese Fragen, trotz der breitspurigen Behandlung, in dem Vorsaal des Lehrgebäudes noch nicht zu klarer Beantwortung gelangen können. Selbst Männer wie Philippi und Kahnis sind nicht frei von diesen, wie mir scheint, principwidrigen Antecipationen: ersterer, wenn er die ganze Lehre von der Schrift und Inspiration nach dem Vorgange der älteren Dogmatiker (seit Gerhard, Calow und Quenstedt) in die Prolegomena hineinnimmt, letzterer, wenn er „aus Schrift und Vernunft Beweise für die christliche Wahrheit" zu liefern versucht, die doch die Fernstehenden kalt lassen und die Nahestehenden irre zu führen drohen. Der tiefer Denkende empfindet peinlich die Vorausnahme der Wahrheiten, die nur im gegliederten Ganzen Sinn und Berechtigung haben; und der schlichte Verstand weiß sich in solche vorläufige, meist abstracte Darlegungen nicht zu finden.

Im Großen und Ganzen muß man leider gestehen, daß die dogmatische Principienlehre vielfach in die Gefahr der Principienreiterei hineingerathen ist. Die Tendenz der „Schule" macht sich breit und drängt sich vor, trotz aller Verhüllung. Man merkt die Absicht und man wird verstimmt. Man sucht hungernd nach Brod und findet oft nur leere Attrapen. Man sehnt sich nach Quellwasser und wird nur zu bald dessen inne, daß die strömende Phrasenfülle keine durstende Seele stillt. Die alte Hamletklage, daß man nur „Worte, Worte, Worte" zu hören bekomme, ist nirgends so naheliegend und leider auch so berechtigt als hier. Und welcher dogmatische Principienlehrer ist frei von der Gefahr, „der Menschheit Schnitzel zu kräuseln"? Bei all der Systemstümperei stellt

nur zu oft dort, wo „Begriffe fehlen, zu rechter Zeit ein Wort sich ein", — namentlich wenn der Stümper sich „grenzenlos erdreustet" und bei philosophischer Selbstgewißheit oder gesteigertem „Selbstgefühl" sich schließlich doch entpuppt als „ein Kerl, der speculirt". Man ist froh, wenn man endlich aus dem Staub dieser „dürren Haide" zur „frischen grünen Weide" gelangt, d. h. für uns Christen zu dem Lebensborn, der aus der Person Jesu, dem Kern und Stern des Evangeliums, quillt. Mitten in die Sache hinein, in medias res! Das sollte die Losung sein. Hinabtauchen in das Meer göttlicher Barmherzigkeit, gesund sich baden im Strome des geisterfüllten und allein geistspendenden Gotteswortes — so möchte man, müde geworden vom berufsmäßigen Durchackern jener wüstliegenden Partien ausrufen.

Wie erquicklich wäre es, statt der vornehm dogmatistischen Deduction und scholastischen Plackerei einzig und allein evangelisch-biblische Theologie zu lernen und zu lehren — wie z. B. ein J. T. Beck, Kübel, Fr. Reiff, Plitt, J. Wichelhaus u. A. es versucht. Oder wie viel einfacher wäre es, auf rein geschichtlichem Boden das im kirchlichen Bekenntniß vorliegende Dogma sachgemäß zu reproduciren — wie es z. B. H. Schmid in seiner Dogmatik der ev.-luth. Kirche, Hase in seinem Hutterus redivivus gethan und wie selbst ein Rich. Rothe und Al. Schweizer es befürworteten. — So könnte man allen Vorreden, allen breitspurigen Einleitungen, all der abstracten Voruntersuchung einfach den Rücken kehren!

Daß es freilich so nicht geht, wenn wir auf wissenschaftliche Klarstellung und systematische Begründung unseres Gegenstandes Anspruch erheben und mit den ehrlichen Gegnern eine Verständigung erzielen wollen, lehrt ein Blick auf die geschichtliche Entwickelung der Dogmatik. Diese ist eben nicht einfach „biblische Theologie" oder „Symbolik" (s. u. § 23), sondern hat sich in ihrer Eigenart als systematische Disciplin allmählich ausgebildet und fordert daher auch eine dem Inhalt und der Aufgabe entsprechende methodische Behandlung. Allerdings wird uns die geschichtliche Beleuchtung zeigen, daß jene „Prolegomena" sich nachgerade im Lauf der Jahrhunderte — und namentlich durch mittelalterlich-scholastischen und modern-philosophischen Einfluß — zu einem

wuchernden Polypengewächs am lebensvollen Leibe der christlichen Glaubenslehre ausgebildet haben. Aber da gilt es eben scharf einschneiden, die krankhaften Gewebe und Wucherbildungen entfernen und den gesunden Wachsthumelementen des Gesammtorganismus — in gewissem Sinne mit Anwendung antiseptischer Methode — Raum schaffen.

Daher wollen wir es versuchen, thatsächlich doch in medias res uns zu begeben d. h. in den Kernpunkt und Keimpunkt der christlichen Glaubenserfahrung, um von da aus nicht nur das Wesen der Religion im idealen Sinne, sondern das Christenthum als die Religion des Heils, als den specifischen Inhalt für eine „Theologie des Kreuzes" und eine christliche Dogmatik verstehen zu lernen. Wir wollen dadurch Niemanden zum Glauben überreden, oder gar der Täuschung uns hingeben, als könnten wir ihn dadurch zu einem correcten Christen machen. Das ist Sache des gepredigten Evangeliums und des in ihm wirkenden Geistes Christi. Aber Verständigung über das, was in der Dogmatik zu wissenschaftlichem Ausdruck gelangen soll, ist doch die erste Forderung für eine Principienlehre. Das ist ohne Vertiefung in den Realgrund christlicher Glaubens- und Heilsgewißheit nicht möglich. Erst von diesem erfahrungsmäßigen Boden aus werden wir im Stande sein — gegenüber den die ganze Menschheitsgeschichte und unsere Zeit insbesondere bewegenden religiösen Irrthümern und skeptischen Widersprüchen — die für Gegenwart und Zukunft verbürgte, allgemeingiltige Wahrheit der christlichen Weltansicht methodisch von einem Idealprincip aus zu begründen. Auf empirisch-inductivem Wege also und mit möglichst unparteiischer sachlicher Würdigung entgegenstehender Weltansichten soll durch diese principielle Vorunterſuchung Begriff und Wesen der christlichen Dogmatik geklärt werden. Die Möglichkeit — resp. die Nothwendigkeit und wissenschaftliche Berechtigung einer dogmatischen Theologie und christlichen Weltanschauung im Allgemeinen, sowie einer sachgemäßen Untersuchungs- und Erkenntnißmethode für die lutherische Dogmatik im Besonderen wird das erstrebte Ziel sein müssen.

Dieser Auffassung der einleitenden Principienlehre wird auch ihre Gliederung entsprechen müssen. Vor Allem gilt es das eigentliche Untersuchungsobject, den Inhalt der Dogmatik (das ὅ τι der christlichen Glaubenslehre) derart zu begrenzen und sachlich zu bestimmen, daß ein Material- oder besser: Realprincip für unser eignes System gewonnen und begründet werde. Hier liegt uns die Aufgabe vor, einen sogen. sachlich begrenzten Mittelbegriff d. h. nicht etwa ein bloßes „Gruppirungsschema", sondern eben jenen Keimpunkt zu finden (s. o. § 3), aus welchem alle übrigen Elemente (Glieder oder Artikel) des christlichen, näher des evangelisch-lutherischen Lehrganzen als nothwendige Voraussetzungen oder Folgerungen sich ergeben. Alles was mit diesem Real- oder Centralprincip, mit jenem Lebenscentrum der religiös-christlichen Heilserfahrung nicht in entwickelungsfähigen Zusammenhang gebracht werden kann, muß dem lutherischen Dogmatiker vorläufig als „nekrotisches Gewebe" gelten, d. h. als noch nicht verwerthbares, ja als lebenstörendes und eventuell zu entfernendes Element angesehen werden.

In dem Maße, als es gelingen sollte, bei Auffindung und Entwickelung des sachlichen Grundgedankens — den ich nur vom Standpunkte einer Luther'schen Theologie des Kreuzes im oben dargelegten Sinne glaube finden und begründen zu können — eine jenem Keimpunkte innewohnende, so zu sagen naturgemäße Gliederung, eine innere (immanente) Gesetzmäßigkeit der Wachsthumbewegung aufzuweisen, wird auch der vorläufige Nachweis für die wissenschaftliche (ideale) Erkennbarkeit und Darstellbarkeit jenes Objectes d. h. der Heils- und Glaubenswahrheit im kirchlich-confessionellen Dogma geliefert sein. Das ist der Grund, warum ich nicht, wie es meist in abstract-logischer Weise (z. B. in der sonst geistvollen Propädeutik Grétillat's) geschieht — mit der schwierigeren Frage der dogmatischen Erkenntnißtheorie (Darlegung des Formal- oder Idealprincips) beginnen möchte. Ich stelle die sachliche Hauptfrage nach dem Wesen der christlichen Religion oder der Heilswahrheit, sofern sie (wirklicher, realer) Inhalt des Dogmas und

inſonderheit der lutheriſchen Dogmatik iſt, in den Vordergrund. Zuerſt „der (reale) Gehalt in deinem Buſen“ und dann „die (ideale) Form in deinem Geiſt“ — dieſes tiefe Wort des Dichters gilt auch für die Anordnung der dogmatiſchen Principienlehre. Denn die Methode muß ſich hier, wie in allen Disciplinen, nach dem zu erfaſſenden Gegenſtande richten, der ja — wie wir geſehen — auch einen ſonderlichen, ihm entſprechenden Erkenntnißſinn fordert. Denken wir uns die Principienlehre wie einen Verſuch, den ſtilgerechten Bauplan für das herzuſtellende chriſtliche Lehrgebäude zu entwerfen, ſo ergiebt ſich für uns die Nothwendigkeit, erſt das Baumaterial und den Bauzweck zu prüfen. Bauplan und Bauſtil werden ſich ſtets zu richten haben nach der eigenartigen Beſtimmung des Gebäudes und nach dem Material, aus dem es hergeſtellt werden ſoll.

Erſt der darauf folgende zweite Hauptabſchnitt unſerer Principienlehre kann alſo die eigentliche dogmatiſche Erkenntnißtheorie bieten d. h. die Methodik — das διότι, das Wie und Warum — der ſyſtematiſchen Denkarbeit darlegen. In dem Maße als wir die „Idee“ der lutheriſchen Dogmatik, d. h. ihre gedankenmäßige „Form“ (forma, ἰδέα, εἶδος im altclaſſiſchen Sinn) und methodiſche Begründung erfaſſen, bringen wir in den Begriff der Glaubenswiſſenſchaft ein. Hier wird es ſich vor Allem um das Verhältniß von Glauben und Wiſſen, Natur- und Geiſteswiſſenſchaft, Theologie und Philoſophie, näher um chriſtliche Glaubenslehre und Religionsphiloſophie, ſowie um die beſondere Methodik lutheriſcher Dogmatik handeln. Die eigenthümliche Art des dogmatiſchen Beweiſes muß hier gerechtfertigt werden. Durch ihn allein kann die (ideale) Glaubenswahrheit der (realen) Chriſtus-Religion im Allgemeinen, wie ihrer confeſſionellen Ausprägung im Beſonderen erfolgreich erhärtet und zu allgemeiner Anerkennung gebracht werden, ſoweit ſolches gegenüber den dafür Zugänglichen d. h. den homines bonae voluntatis im Sinne von Joh. 7, 17 f. möglich iſt. Darin liegt das apologetiſche Moment der geſammten dogmatiſchen Principienlehre. Auf einen logiſch zwingenden Beweis

für eine Angelegenheit, die ohne innere Gesinnungsänderung und dadurch bedingte Theilnahme des „inwendigen Menschen" überhaupt nicht verstanden werden kann, müssen wir von vorn herein aus principiellen Gründen verzichten. Und zwar gestehen wir die theoretische Unbeweisbarkeit des Christenthums nicht blos bedauernd, etwa mit Achselzucken oder aus innerer Verlegenheit zu, sondern wir behaupten sie mit triumphirender Gewißheit und stimmen R. Rothe von Herzen zu, wenn er sagt, es wäre geradezu ein „albernes Unternehmen", wenn Jemand das überwältigend Große und Lebensvolle durch theoretisches Beweisstückwerk dem dafür unzugänglichen Sinne beibringen wollte. Die Sache selbst käme dadurch nur zu Schaden. Denn wäre der christliche Glaube mathematisch oder logisch andemonstrirbar, so wäre er überhaupt keine religiös-sittliche Macht. Er verlöre dann geradezu seinen ethischen Werth, seine befreiende und weltüberwindende Kraft.

Aber einführen in das Verständniß der Erkenntnißquellen christlicher Wahrheit und ihrer methodischen (wissenschaftlichen) Begründung — das kann und soll die Principienlehre allerdings. Man hat das mit ungeschicktem Namen als Formalprincip der Glaubenslehre bezeichnet, was so viel heißen sollte wie der Erkenntnißgrund, aus dem der Inhalt des christlichen Glaubens sich herleiten läßt. Ob es die heilige Schrift oder das kirchliche Bekenntniß oder die persönliche Heilserfahrung ist, aus der wir die zusammenhängende und methodische Darlegung der christlichen Glaubenswahrheit im evangelisch-lutherischen Sinne entnehmen, wird sich dann zeigen. Da wird es sich vor allem darum handeln, ob und in wie weit jene dreifache Erkenntnißquelle auf Ein Princip — etwa auf den „Christus in uns", wie er sich unserer Glaubenserfahrung als A und O, lebenzeugend und überzeugend erweist — zurückgeführt werden kann. In der von ihm und seinem neugebärenden Geiste durchs Evangelium bewirkten Heilserfahrung des dogmatisirenden Subjects würden dann jene beiden (objectiven) Erkenntnisquellen, heilige Schrift und kirchliches Dogma, ihre innere, höhere, ideale Vereinigung finden.

Das eigenartige Bild einer solchen, auf reale und ideale, sachliche und methodische Grundlegung hinarbeitenden dogmatischen Principienlehre wird und muß stets einen mehr oder weniger persönlichen (individuell-subjectiven) Charakter tragen. Wie es sich mir als lutherischem Dogmatiker ausgestaltet hat, mag der geneigte Leser durch einen Blick auf die sechs Altarstufen der Zeichnung im Anhang sich vorläufig vergegenwärtigen. Erst in geschichtlicher Umrahmung kann die wissenschaftliche Berechtigung und universelle Bedeutung solch eines individuell oder confessionell ausgeprägten Bildes zu voller Klarheit kommen. Deshalb verweise ich den Leser auch hier auf meine demnächst erscheinende Geschichte der Dogmatik, wo ich die bisherigen Versuche, jenen gottgegebenen Inhalt christlicher Heilswahrheit zu wissenschaftlich systematischem Ausbau zu bringen, in genetischer Entwickelung und kritischer Beleuchtung vorführe.

§ 4. Zusammenfassung.

Mit Verzicht auf rein theoretische Beweisführung stellt sich unsere dogmatische Principienlehre als apologetische Grundlegung zum System christlicher Heilswahrheit die zwiefache Aufgabe:

1. Durch Entwickelung des wesentlichen Inhalts der christlichen Religion das Object der lutherischen Dogmatik derart zu umgrenzen, daß der sachliche Grundgedanke als Realprincip für das gegliederte Ganze christlicher Heilswahrheit deutlich zu Tage trete (Abschnitt I);

2. durch Darlegung der diesem Inhalt entsprechenden methodischen Begründungsform den Begriff der Dogmatik als christlich-kirchlicher Glaubenswissenschaft derart zu entwickeln, daß ein sachgemäßes Erkenntniß- oder Idealprincip gewonnen werde (Abschnitt II).

Erſter Abſchnitt.

Sachliche Grundlegung oder Entwickelung des Realprincips.

§ 5. Dogma und chriſtliche Religion als Object der Dogmatik.

1. Aus unſerer einleitenden Betrachtung (§ 1—4) können wir entnehmen, daß für jede menſchliche Wiſſenſchaft das zu unterſuchende Object, der unſerer Nachforſchung vorliegende Gegenſtand ein gegebener iſt. Das menſchliche Denken iſt nicht ſchöpferiſch. Es hat das Sein — das reale oder ideale — nicht erſt zu erzeugen oder begrifflich zu conſtruiren, reſp. a priori zu beweiſen. Es gilt vielmehr, auf Grund der Beobachtuug und Erfahrung das Gegebene in ſich aufzunehmen, es nachdenkend (a posteriori) in ſeinem Daſein und Soſein zu erfaſſen, in ſeiner inneren Geſetzmäßigkeit zu erkennen und an der lebendigen Wirklichkeit zu erproben.

In dieſer Hinſicht beſteht nur ein fließender Unterſchied zwiſchen den Unterſuchungsgebieten. Die Natur- und die Geiſteswelt, das ſinnlich wahrnehmbare Daſein und das in Wort und That ſich kundgebende (geſchichtlich ſich entwickelnde) menſchliche Perſonleben — ſie ſind keineswegs ſo ſcharf abgegrenzt, daß etwa dort die auf „Thatſachen" zurückgehende (ſichere) Beobachtung (empiriſche Induction), hier die (unſichere) ideale Betrachtungsweiſe (ſpeculative Deduction) zur Geltung käme. Beide ruhen auf Erfahrung, die ſich in

den Naturobjecten und Geschichtsobjecten nur verschiedenartig vermittelt und ausprägt (s. o. S. 16 ff.). Und beide haben zum Ziel die Erforschung der inneren Gesetzmäßigkeit (des stetigen ursächlichen oder zielsetzlichen Zusammenhangs) der betreffenden Untersuchungsgebiete. Der gangbare Unterschied von positiver (exacter) und idealer (abstracter) Wissenschaft wird sich uns als ein hinfälliger erweisen (§ 21 ff.). Denn jede Wissenschaft ist im Hinblick auf das gegebene Object eine positive. Selbst die Mathematik, als allgemeine Grundlage der Naturwissenschaft, und die Logik, als Vorschule der Geisteswissenschaft, machen davon keine Ausnahme. Jene hat der gesetzmäßigen Ordnung im zeiträumlichen Dasein nachzudenken und die in Zahl und Maß sich darstellende Welt auf Grund der Beobachtung (Induction) geistig so zu reproduciren, daß die allgemeine Ideenentwickelung und Beweisführung (Deduction) sich immer wieder an der Wirklichkeit bewahrheite (verificiren lasse). Diese — die Logik — hat die Denkregeln, die sie entwickelt, nicht erst zu erzeugen, sondern aus der menschlichen Sprache als einem geschichtlich gewordenen (objectivirten) geistigen Ausdruck menschlichen Gemeinschaftslebens zu entnehmen. Und insonderheit die Seelenkunde, die Psychologie, liefert uns den Beweis, daß sich Beobachtung und Nachdenken, Wahrnehmung und Reflexion, äußere und innere Erfahrung die Hand reichen müssen, um ihres Gegenstandes Herr zu werden.

In der Theologie, näher in der christlichen Glaubenslehre, die das Christenthum als Heilswahrheit zu ihrem Gegenstande hat, ist es nicht anders, wenn auch, wie wir später sehen werden (Abschn. II), das betreffende Untersuchungsobject ein anderes Organ der Beobachtung (Wahrnehmung) und demgemäß auch eine veränderte Untersuchungsmethode erfordert. Zunächst kann darüber kein Streit sein, daß die christliche Dogmatik — wenn sie anders diesen Namen verdient und ihren wissenschaftlichen Charakter bewahren d. h. nicht in willkürliche Speculation sich verirren will — kein anderes Object, keinen anderen Inhalt hat und haben kann als das gegebene christliche Dogma, in welchem die biblisch

überlieferte Heilswahrheit eine kirchlich anerkannte Ausprägung gewonnen hat.

Hier jedoch tritt uns ſofort am Thore, an der Schwelle der Unterſuchung die Schwierigkeit der Abgrenzung und genaueren Begriffsbeſtimmung des Objects entgegen. Denn das Wort „Dogma“ iſt ein ſehr vieldeutiges und bis in die Gegenwart verſchieden gefaßtes. Selbſt der Name „Dogmatik“ iſt — wie die Geſchichte unſerer Disciplin lehrt — kaum ein paar Jahrhunderte alt. Und das Wort „Dogma“, das ſich ſchon bei den heidniſchen Philoſophen (beſ. bei den Stoikern als Bezeichnung für einen feſtſtehenden „Lehrſatz“) findet und auch in der heiligen Schrift (als Bezeichnung für eine menſchliche oder göttliche Satzung, auctoritatives Gebot) nachweisbar iſt, hat zwar im Lauf der Zeiten und namentlich in der kirchlichen Lehrentwickelung ſeit den erſten vier Jahrhunderten ſchon eine beſtimmtere Bedeutung gewonnen, ohne aber in der Gegenwart — namentlich was die confeſſionelle Begrenzung anlangt — zu übereinſtimmender Anerkennung gelangt zu ſein.

Das griechiſche Wort δόγμα bezeichnet im altclaſſiſchen Sprachgebrauch (vgl. Grimm, Lex. graec. lat.) einen feſtſtehenden Lehrſatz, oder einen durch wiſſenſchaftliche Unterſuchung gewonnenen Hauptſatz, Grundſatz (vgl. Cicero, qu. acad. lib. II. 9, 27: decreta, quae philosophi vocant δόγματα); bei den ſtoiſchen Philoſophen beſ. auch einen ethiſchen Grundſatz. (Schon bei Plato, De republ. VII ed. Servanus et Stephanus 538; Seneca ad Lucilium ep. moral XV. ep. II, wo δόγματα = decreta, feſte Principien.) In der heil. Schrift bezeichnet das Wort ein von menſchlichen Auctoritäten (LXX Dan. 2, 13; 6, 8 ff., im N.T. Luk. 2, 1; Apoſtg. 16, 4; 17, 7) oder von Gott ſelbſt (Kol. 2, 14; Eph. 2, 15) ausgehendes Gebot. „Satzung“ iſt alſo der gemeingiltige Begriff des Wortes. In dieſem Sinne kann jede Wiſſenſchaft, ſofern ſie Grundſätze (Axiome, geltende Hauptregeln oder Principien) entwickelt, Dogmatik genannt werden (z. B. im juriſtiſchen, philoſophiſchen, ja ſelbſt im naturwiſſenſchaftlichen und geſchichtswiſſenſchaftlichen Sinne). Für die theologiſche Wiſſenſchaft, ſofern ſie ihren Gegenſtand ſyſtematiſch aufbaut, wird ſpeciell das religiöſe und kirchlich ſanctionirte Dogma, da in ihm ſich die chriſtliche Heilswahrheit als Glaubensſatzung bekenntnißmäßig geſtaltet hat, zum Gegenſtande der Unterſuchung. — Bis ins 4. Jahrhundert wurden noch die Lehren des Herrn und der Apoſtel ſelbſt, ſofern ſie allgemein verbindlichen Charakter trugen, auch δόγματα genannt. So redet Ignatius

(Ad. Magn. 13) vom „Gefeſtigtwerden“ ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων; und Origenes bezeichnet die Apoſtel ſelbſt als διδάσκαλοι τοῦ δόγματος (C. Cels. I, 7; III, 39). Zum Theil wurden auch (wie bei Clemens Alex., Cyrill v. Jeruſ., Gregor v. Nyſſa) die Glaubenslehren als δογματικά von den Lebensregeln als πρακτικά unterſchieden (ſ. das Nähere in Münſcher's D.G. S. 1 ff. und die ſehr gründliche, quellenmäßige Unterſuchung bei W. Schmidt, Chriſtl. Dogm. Proleg. 1895, S. 2 ff.). — Seit dem 4. Jahrhundert wurden im Unterſchied von der Predigt des Evangeliums (κήρυγμα) die öffentlich anerkannten, namentlich die in den ökumeniſchen Concilien ſymboliſch feſtgeſtellten Glaubenswahrheiten als Dogmen im ſpecifiſchen Sinne bezeichnet (Baſil. d. Gr.). Von da ab galt als Dogma die kirchlich anerkannte Lehrſatzung, die — weil ſie inhaltlich auf göttlicher Offenbarung ruht und gemäß apoſtoliſcher Lehrtradition die bibliſch bezeugte Heilswahrheit in Chriſto (im Gegenſatz zur häretiſchen Abirrung) zu öffentlich geltender Formulirung bringt — für die Leiter und Lehrer der Kirche die auctoritative Norm wurde. Ja, ihre gläubige, gehorſame Aneignung erſchien auch für den Einzelnen als Bedingung das Heils (ſ. das ſogen. Athanasianum mit ſeinem wiederholten „quicunque vult salvus esse“). Dabei beſtand ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen symbolum, regula fidei, analogia fidei und dogma (vgl. A. Hahn, Biblioth. d. Symbole, Vorr. II–IV). Das Symbol iſt das öffentlich anerkannte Zeichen der Glaubensgemeinſchaft, das die betreffenden Dogmen oder Lehrſätze zuſammenfaßt und zuerſt im Taufbekenntniß zur Geltung kam (vgl. Höfling, Das Sakr. der Taufe I, S. 217 ff.). Die regula fidei enthielt die Summe der auf apoſtoliſcher (mündlicher) Tradition beruhenden Lehrüberlieferung, wie ſie nach der „Analogie des Glaubens“ aus den urkundlichen, für kanoniſch geltenden bibliſchen Schriften erhärtet wurde. Dieſe Glaubensregel galt als traditionelles Mittel der näheren Interpretation des den Einzelnen verpflichtenden Symbols. Das Dogma bezeichnet aber den Geſamtinhalt des kirchlich anerkannten Glaubensbekenntniſſes der Gemeinſchaft und die Dogmen ſind die einzelnen Glaubenslehren, wie ſie in den Symbolen zu ſchriftlicher Fixirung in urkundlichem Ausdruck gelangten. — Bei unſeren alten Dogmatikern wird der Ausdruck dogmata fidei (resp. articuli fundamentales, auch puri genannt, ſofern ſie rein auf göttlicher Offenbarung ruhen, mixti, ſofern ſie auch der natürlichen Vernunft zugänglich ſind) mit loci communes (Mel.) oder loci theologici (Chemnitz) combinirt (daher „Lociſten“, wie im Mittelalter „Summiſten“). Der Ausdruck theologia dogmatica findet ſich m. W. zuerſt bei Reinhart (Prof. in Altorf: Synopsis theologiae dogmaticae 1659), dann häufiger (bei Buddeus, Pfaff u. A.).

Im Fortſchritt der katholiſchen, mittelalterlichen Entwickelung wurde das altkirchliche Dogma mehr und mehr zum confeſſionell

ſich ausprägenden Lehr- und Glaubensgeſetz, und die einzelnen Lehrüberlieferungen der Kirche wurden durch auctoritative Feſtſetzung zur bindenden Lehrſatzung, zum „Dogma“ (z. B. die unbefleckte Empfängniß Mariä und die Infallibilität des Papſtes erſt in unſerer Zeit). Die römiſche und griechiſche Kirche gingen bekanntlich ſchismatiſch auseinander, indem ſich der innerlich längſt vorbereitete Gegenſatz auch im „Dogma“ (filioque) ausprägte. In der Reformationszeit ging man auf das urchriſtliche, apoſtoliſch und bibliſch verbürgte Evangelium zurück, ohne das im Lauf der Jahrhunderte aus dem chriſtocentriſchen Hauptgedanken herausgeborene, allgemeinkirchliche (ökumeniſche) Dogma zu beſeitigen. Es mußte ſich nur der einigen Glaubensnorm, der urchriſtlichen Ueberlieferung auf Grund der heiligen Schrift unterſtellen. So wurde aus den Glaubenskämpfen in gewiſſem Sinne ein „neues Dogma“ herausgeboren, das aber aus dem Kern- und Keimpunkt uralter evangeliſcher Heilswahrheit und Glaubensüberzeugung hervorwuchs.

Nie und nimmermehr läßt ſich alſo das Dogma im altkirchlichen oder reformatoriſchen Sinne als bloße „theologiſche Begriffsformulirung“ der chriſtlichen Glaubenswahrheit (Dreyer, A. Harnack, A. Ritſchl u. A.) bezeichnen, oder aber als ſcholaſtiſch zugeſpitzte, ſei es philoſophiſch, ſei es auctoritativ begründete „kirchliche Lehrſatzung“ beſtimmen (Al. Schweizer, R. Rothe, J. Kaftan u. A.), geſchweige denn als rein ſubjective „Lehrmeinung“ des Einzelnen oder der Schule kennzeichnen. Freilich konnte das Dogma als Ganzes und die einzelnen Dogmen als Glieder (Artikel) des zuſammenhängenden kirchlichen Lehrganzen nicht ohne theologiſche Geiſtesarbeit und ohne den Einfluß der philoſophiſchen Zeitbildung zu Stande kommen. Aber dieſe haben das Kind nicht gezeugt, ſondern ihm nur zur Geburt verholfen. Die zeugenden Kräfte liegen — ideal betrachtet — in dem göttlichen Geiſt des urchriſtlichen Evangeliums, — real angeſehen — vor Allem in der heilskräftigen, vom Glauben der Kirche erfaßten Perſon des gottmenſchlichen Erlöſers. Und die bedingende Nothwendigkeit zu ſonderlicher Dogmengeſtaltung lag theils (poſitiv) in dem Bedürfniß der bekenntnißmäßigen Antwort

der glaubenden Gemeinde auf das im Evangelium vorliegende Heilswort, theils (negativ) in der Mißdeutung oder Umbiegung des letzteren von Seiten der aus dem Judenthum oder Heidenthum stammenden Geisteselemente. Das apostolische Christenthum selbst, wie die reformatorische Erneuerung des urchristlichen Heilsgedankens, ist zwar nicht als „Dogma" zur Welt gekommen, sondern als welt-überwindendes Evangelium, als seligmachende Heilswahrheit in Christo. Aber diese hat von Anfang an als kirchlicher Gemeinglaube ihren bekenntnißmäßigen Ausdruck gesucht und — durch stetigen Kampf gegen judaisirende und ethnisirende Irrlehre — in allmählichem Fortschritt gefunden (s. w. u. § 16). Ohne Dogma d. h. ohne bekenntnißmäßig sich ausprägenden, christocentrischen, auf Gottes Wort und Evangelium gegründeten Gemeinglauben hat das Christenthum nie bestanden und kann auch gar nicht bestehen. „Undogmatisches Christenthum" wäre — wie Luthardt mit Recht sagt — verständnißloses Christenthum oder wie ich lieber sagen möchte, rein persönliche (subjective), die Fühlung mit der Gemeinschaft verlierende (ungeschichtliche) Glaubensmeinung. Ist das Christenthum Sache der Glaubens*gemeinschaft*, so wird und muß es auch Dogmengestalt gewinnen. Es kommt nur darauf an — namentlich der römischen Mißdeutung gegenüber — festzustellen, wie die Dogmatik, welche die christliche Heilswahrheit als gegebenes Dogma d. h. als kirchlich ausgestaltete Lehrform, zu wissenschaftlich systematischer Darstellung bringen und in ihrer Weise methodisch begründen will, in der Principienlehre bereits Stellung dazu nehmen soll.

2. Da ist es nun schlechterdings nicht möglich, das kirchliche Dogma selbst seinem einheitlichen Zusammenhange nach in den Vordergrund zu stellen oder aber von einem fertigen Hauptdogma seinen Ausgangspunkt zu nehmen. Das wäre in sofern schon unthunlich, als es ein „fertiges" Dogma gar nicht giebt und geben darf. Wie es allmählich geworden und gewachsen, so ist es auch in der Gegenwart ein werdendes. Und die Dogmatik hat an ihrem Theil dazu mitzuwirken, daß es nicht zum Petrefact werde. Vor

der Verfestigung und Versteinerung bewahrt uns aber nicht blos das bescheidene Bewußtsein, daß ein menschlich geschichtliches, dem möglichen Irrthum unterworfenes Element in der zeitweiligen Formulirung des Gemeinglaubens enthalten ist, sondern auch die unbestreitbare Thatsache, daß es in der Christenheit kein confessionell geeintes Dogma giebt. Den gemeinchristlichen (ökumenischen) Hintergrund und die innere Wahrheit (resp. Unwahrheit) der verschiedenen symbolisch festgestellten Dogmen aufzuweisen und sachlich, wie biblisch zu beleuchten, wird zwar eine Hauptaufgabe der Dogmatik sein und bleiben. Aber in der Principienlehre kann man nicht von der Annahme ausgehen, daß das kirchliche Dogma bereits confessionsmäßig festgestellt und geklärt sei, so daß es nur einer wissenschaftlich kritischen Analyse zu näherer Begründung bedürfe oder einer biblischen Beleuchtung zur Erhärtung seines urchristlichen Wahrheitsgehalts. Mit anderen Worten: das kirchliche Dogma ist zwar das gegebene, historisch vorliegende Object der Dogmatik, will aber als ein gewordenes und selbst stetig werdendes auf genetischem Wege zum Verständniß gebracht werden. Das geschieht zwar auch durch dogmengeschichtliche Voruntersuchung. Diese geht dem thatsächlichen Werden des Dogmas nach. Die dogmatische Untersuchung muß aber seine innersten Motive aufweisen. Das kirchliche Dogma ist das zielsetzliche Object, das Finalthema der Principienlehre (§ 17), nicht ihr fertiges Fundament oder ihre treibende Wurzel. Fundament und Eckstein ist und bleibt auch hier nur der lebendige, Heilsleben zeugende, gekreuzigte und auferstandene Christus. Und die Wurzel der Glaubenswahrheit liegt tief in dem gottbereiteten Boden des von Christi Geist erfüllten Evangeliums (als des Wortes vom Kreuz) innerhalb der lebendig sich bezeugenden Glaubensgemeinschaft. Auf diese Wesensgrundlagen des christlichen Gemeinglaubens haben wir uns zu besinnen, gedrängt und bewegt von unserer eigenen Glaubenserfahrung, im Gewissen überzeugt von der innerlichen, zagende Herzen tröstenden und schuldbewußte Sünder überwältigenden Macht der Heilswahrheit.

Nicht also aus dem immerhin zweifelhaften und in seiner

bekenntnißmäßigen Formulirung den Stempel menschlicher Unvollkommenheit an sich tragenden Dogma hat der dogmatische Principienlehrer seine Grundgedanken zu schöpfen, sondern aus dem Born jener Wahrheit, die erquickend und belebend seinen inneren Durst gestillt hat. Damit wenden wir uns nicht — in unwissenschaftlicher oder etwa praktisch erbaulicher Weise — von der uns gesetzten Aufgabe systematischer Denkarbeit ab. Nein! Wir befruchten sie vielmehr, indem wir aus der erfahrenen und beseligenden Heilsgewißheit diejenigen Momente bewußt hervorheben und in den Vordergrund stellen, die uns das Wesen der christlichen Religion in jenem Keimpunkt zeigen, der in seiner weiteren Entfaltung und Entwickelung zum Verständniß und zur Annahme auch des kirchlichen Gemeindebekenntnisses führen kann, wie es im ausgeprägten (articulirten) Dogma als vorläufiger Abschluß evangelischer Glaubensentwickelung vorliegt. So allein sind wir im Stande, nicht blos das Interesse für das, was wir christliche Religion nennen, in dem Fernstehenden zu wecken, sondern auch in das Wesen des Christenthums, als der schlechthin wahren — weil für das menschliche Heilsbedürfniß schlechthin ausreichenden — Religion und ihres relativen Gegensatzes, der (heidnischen oder natürlichen) Irreligion einzudringen. — Das kirchliche Dogma kann also nur das zielsetzlich ins Auge zu fassende Object der Dogmatik sein. Und sowohl die principielle Voruntersuchung, wie die systematische Ausführung will als ein wissenschaftlicher Beitrag zur Verständigung über das kirchliche Dogma, zur Vertheidigung (Apologie) seiner inneren und biblisch bezeugten Heilswahrheit auf Grund des allgemein menschlichen Heilsbedürfnisses und der persönlichen Glaubenserfahrung gewerthet sein. In diesem Sinne haben die „Prolegomena" das Wesen der christlichen Religion zu untersuchen und vorläufig in apologetischer Grundlegung zu bestimmen.

3. Wie aber soll das geschehen? Die christliche Religion ist doch nicht die einzige? Und die confessionell sich ausprägende (hier die lutherische) Glaubensform ist doch nicht die alleinseligmachende? Oder wollen wir allen anderen Religionen und Confessionen das Recht

dieses Namens bestreiten? Dazu neigte nicht nur die römische, sondern in gewissem Sinne die altorthodoxe lutherische und reformirte Dogmatik des 17. Jahrhunderts, indem sie das allein auf Gottesoffenbarung ruhende, confessionell differencirte Christenthum als die Religion an sich hinstellte und nur den Gegensatz von „wahrer" und „falscher" Religion kannte. Aehnlich verfährt unter den neueren positiven Dogmatikern z. B. Philippi, indem er von vorn herein — ohne vorhergehende principielle Begründung — eine volle Definition des Christenthums giebt, die jeden anderen Standpunkt ausschließt und so die Berührungspunkte der christlichen Religion mit dem allgemein menschlichen Religionsbedürfniß verwischt.

Die älteren lutherischen Dogmatiker (von Melanchthon bis Gerhard) gehen auf eine Untersuchung des Religionsbegriffs gar nicht ein. Erst seit Quenstedt (und besonders bei Hollaz) tritt diese Frage in den Vordergrund; und es wird die religio christiana — als ratio colendi verum Deum in Verbo praescripta — so charakterisirt, daß sie als ein auf Gott gerichtetes Denken und Wollen erscheint, wodurch recte agnoscitur et colitur Deus (Baier). So wurde (seit Buddeus) neben der allgemeinen, recht blassen Definition (religio est modus cognoscendi et colendi Deum) die falsche Gottesverehrung nur improprie als Religion anerkannt, während proprie dicta die vera religio diejenige ist, quae verbo divino est conformis (als solche auch allein seligmachend). — Von dieser, mehr formalen Begriffsuntersuchung (wobei religio und theologia, sei es natur. oder supernatur. vielfach verwechselt wird) unterscheidet sich wohlthuend die Philippi'sche Hauptdefinition (a. a. O. I, S. 1 ff.). Religion im christlichen Sinne ist ihm „die durch Christum vermittelte oder wiederhergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott".

Man vergißt aber bei solcher Darlegung, daß die specifische Eigenart der christlichen Religion als einer geschichtlich (confessionell), resp. heilsgeschichtlich (offenbarungsmäßig) gewordenen, eine allgemein menschliche Grundidee der Religion in sich schließt. Der im Christenthum doch nur „wiederhergestellte" Urgedanke der Religion enthält die Wahrheitsmomente und erfüllt so zu sagen das Wahrheitsbedürfniß aller anderen Religionen. Darin liegt das allgemein menschliche, humane Element des Christenthums. Und in seiner Charakteristik müssen wir den Gattungscharakter (genus

proximum) der Religion mit erkennen und hervortreten lassen, nicht nur abgeblaßt und verschwommen, als „Voraussetzung des Christenthums" oder als „Allgemeinbegriff" (Cremer), sondern so, wie er in der christlichen Glaubens- und Heilserfahrung immer schon mit enthalten ist. Mit dem Christenthum selbst ist zu beginnen, um von da aus einen Allgemeinbegriff der Religion zu finden; denn „nur vom Standpunkt christlicher Erkenntniß ist eine Aussage darüber möglich" (v. Frank).

Daher kann ich es nicht für richtig halten, wenn man — in bewußtem und schroffem Gegensatz zur „orthodoxen Methode" — bei diesen einleitenden Betrachtungen von der unvollkommensten (rudimentären oder degenerirten) Form der heidnischen Religionen ausgeht und durch religionsgeschichtliche Vergleichung oder auf religionsphilosophischem Wege — wie etwa Max Müller es versuchte — die höhere, relativ vollkommene Wahrheit des Christenthums meint „entwickeln" zu können (so unter den Theologen Schleiermacher, J. Kaftan, Bender, Reischle, Voigt, Clemen u. A.). Dieser Versuch muß m. E. deshalb mißlingen, weil das Christenthum oder die offenbarungsgeschichtlich in Christo gipfelnde Heilswahrheit weder als Product, noch als (lediglich graduell verschiedener) Höhepunkt des natürlichen Gottesbewußtseins sich darstellt. Die unvollkommenen „Religionen" können nicht als keimkräftige Ansätze der wahren Heilsreligion gelten. Diese kann nicht nach jenen, sondern jene wollen nach dieser bemessen sein.

Welch eine Verwirrung bei den Versuchen, zunächst den „allgemeinen Religionsbegriff" und dessen „Motive" darzulegen, entsteht, läßt sich besonders deutlich wahrnehmen in der neuesten Abhandlung von Clemen: „Der Begriff der Religion und seine verschiedenen Auffassungen" (Stud. u. Krit. 1896, III, S. 472 ff.) Sein Nachweis der Selbstwidersprüche in A. Ritschl's Feststellung des „Allgemeinen Religionsbegriffs" scheint mir sehr beachtenswerth zu sein. Hingegen ist die eigene Auffassung Clemen's nicht dazu angethan, das schwierige Problem zu klären. Er meint (S. 496), die Religion entstehe „aus praktischen Motiven auf Grund theoretischer Gottesvorstellung" und diese wiederum „aus theoretischen Motiven auf Grund praktischer Bedürfnisse". Das mag ja zum Theil wahr sein. Es kommt aber eben darauf an, näher vom Standpunkt christlicher Erfahrung festzustellen, worin der Kern-

und Hebelpunkt in jenen „praktischen Motiven" besteht, und wie sie nicht blos eine „theoretische Gottesvorstellung", sondern eine „Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit" ermöglichen. Viel tiefer scheint mir in dieser Hinsicht M. J. Monrad (Prof. d. Philos. in Christiania) zu greifen, wenn er (in seiner Schrift: „Religion, Religionen und Christenthum" bes. S. 468 ff.) vom rein philosophischen Gesichtspunkt aus (um das „allgemein Menschliche" und „Vernünftige" im Christenthum darzulegen) auf der Folie der heidnischen „Religionen" das Christenthum als „die Religion der Menschheit" darzulegen sucht (vgl. s. neueste Schrift: „Die Mysterien des Christenthums vom Gesichtspunkte der Vernunft betrachtet"; deutsch von Harling 1896, S. 134). Seine Methode ist freilich die rein speculative, während wir als christliche Dogmatiker uns auf den empirischen Boden des erlebten Heilsglaubens stellen. Aber seine Resultate sind positiv christliche, weil er, aus der Tiefe schöpfend, das Allgemeinmenschliche im Christlichen herauszufinden weiß.

Die psychologische Methode der Darlegung des Religionsbegriffes — wie sie Schleiermacher mit der religionsgeschichtlichen zu combiniren versucht hat (ähnlich neuerdings Vorbrodt, E. Koch u. A. — S. w. u. § 9, 2) — scheitert an den unklaren Voraussetzungen der Seelenlehre. Da herrscht so wenig Uebereinstimmung, daß eine Verständigung kaum zu erzielen ist. Man müßte denn zuvor eine Untersuchung anstellen über die sehr verschieden gefaßten „Grundkräfte" der Seele. Und die noch vielfach herrschende unklare Dreitheilung in Fühlen, Denken und Wollen droht stets neue Verwirrung herbeizuführen. Dazu kommt, daß die psychologische Untersuchung wohl zur Feststellung des menschlichen Organs der Frömmigkeit uns Aufklärung geben könnte (§ 9, 3), aber nimmermehr zur Begriffsbestimmung des thatsächlichen gegenseitigen Verhältnisses von Gott und Mensch. Und darin liegt doch das (objective) Wesen der Religion im Unterschied von der (subjectiven) Religiosität.

Man hat ferner auf etymologischem Wege diesem schwierigen „Grundbegriff" auf die Spur kommen wollen (so J. Nitzsch, Redslob, J. Köstlin u. A.). Aber das Wort religio ist heidnischen Ursprungs, also nicht im Stande, die specifische Eigenart des Christenthums auszudrücken. Und das Allgemein-Menschliche

im Wesen des Christenthums kann sich unmöglich in einem lateinischen Wort ausprägen, dessen etymologische Herleitung und Grundbedeutung fraglich ist.

Die bisherige Untersuchung über die Bedeutung des altclassischen Wortes religio (bei Cic. de nat. Deorum II, 28; bei Lactanz, Instit. IV, 28) ist sehr eingehend, aber bisher ziemlich resultatlos geführt worden von J. Nitzsch (Stud. u. Krit. 1828, 3. 4; 1829, 3), Redslob (Sprachl. Abhh. z. Theol 1837, I, S. 1—40); Jul. Müller (Stud. u. Krit. 1835, I); Köstlin (ebendas. 1870, 1), neuerdings sehr gründlich und ausführlich in W. Schmidt's Dogmatik (Prolegomena S. 141 ff.). Cicero's Herleitung des Wortes religio von relegere — dicti sunt religioni a relegendo d. h. von dem wiederholten „Lesen" und daraus sich ergebenden „Respectiren" der göttlichen (Cultus-)Vorschriften — ist sprachlich zweifelhaft und sachlich oberflächlich. — Tiefer greift Lactanz, wenn er, das Wort von religare herleitend, auf das vinculum pietatis hinweist, auf die innere Gebundenheit an Gottes Gebot; in solchem Gehorsam liege eben die pietätvolle Gottesverehrung. Ob aber — was ich bezweifle — religio von religare hergeleitet werden kann (etwa wie opinio von opinari) muß ich den Sprachforschern überlassen. Die Frage selbst, um die es sich für uns handelt, wird dadurch kaum gefördert. „Erfüllung seiner Pflichten als göttlicher Gebote" — wie Kant die Religion definirte — trifft nicht den Kern der Sache.

Man hat es daher schließlich versucht, sich direct an die heilige Schrift zu wenden, um die Frage nach dem Wesen der Religion im „positiv" christlichen Sinne zu beantworten (Köstlin, Beck, Kübel u. A.). Allein, abgesehen davon, daß die Bibel uns keine allgemeine Begriffsbestimmung an die Hand giebt, wäre es (nach dem oben Dargelegten S. 36 ff.) ein Fehlgriff, in der principiellen Voruntersuchung sich auf biblische Aussagen zu stützen, ohne jenen Grundbegriff vom dogmatischen Gesichtspunkt zu motiviren und verständlich zu machen.

Diejenigen, welche den Religionsbegriff biblisch feststellen wollen, gehen meist vom subjectiven Gedanken der Frömmigkeit aus (Gottesfurcht, A.T.lich = יִרְאַת־יהוה, N.Tlich εὐσέβεια vgl. Act. 3, 12; 1 Tim. 2, 2 ꝛc.), oder von dem mehr object. Gedanken der wahren Gotteserkenntniß (דַּעַת־יהוה) und des Gottesdienstes (λατρεία, θρησκεία ꝛc.). Vgl. Hahn, Lehrb. der D. I³ S. 25 ff. Aber die Bibel stellte eben keine Grundbegriffe auf und aus ihrem Gesammtzusammenhange würde sich etwa als Centralgedanke der Religion (s. w. u. § 6) A.T.lich die Grundforderung des ersten Gebotes (resp. Deut. 6, 4 ff.

vgl. Marc. 12, 29 von Jeſus als das „vornehmſte“ Gebot anerkannt): die hingebende Liebe zu Gott bezeichnen laſſen; oder aber im Sinne Jeſu (Joh. 4, 23 ff.): die Anbetung (προσκυνεῖν) Gottes im Geiſt und in der Wahrheit, reſp. (pauliniſch) die in „Abba, lieber Vater“ zu Tage tretende, vom Geiſt bezeugte Gotteskindſchaft des Menſchen (Röm. 8, 15 ff.; Gal. 4, 6 f.). Daß hier in der That die Wurzeln des wahren Religionsbegriffs liegen, beſtreite ich nicht. Aber das will eben principiell entwickelt und dogmatiſch begründet ſein.

Freilich müßen wir auch bei unſerer principiellen Grundlegung uns ſtets deſſen bewußt bleiben, daß wir nur durch die in der Schrift uns urkundlich verbürgte Offenbarung Gottes in Chriſto innerhalb der chriſtlichen Glaubensgemeinſchaft und kraft der in ihr lebenden Heilsbezeugung zu perſönlicher Glaubensüberzeugung und ſo auch zum Verſtändniß deſſen, was im wahren Sinne Religion ſei, gelangt ſind oder gelangen konnten. Aber nicht durch eine bibliſch ſanctionirte oder der Kirchenlehre entnommene Grundbeſtimmung läßt ſich das Weſen der Religion feſtſtellen. Es gilt vielmehr mitten aus der chriſtlichen Glaubenserfahrung heraus zunächſt den idealen Grundbegriff verſtändlich zu machen. Das kann lediglich durch Analyſe unſerer — einſamen und gemeinſamen — Erfahrung der Lebensgewißheit in der Gotteskindſchaft aus Gnaden zu Stande kommen. Und zwar ſo, daß wir dieſen der Glaubenserfahrung abgelauſchten Grundgedanken der Religion in ſeinen weſentlichen Stücken (conſtituirenden Factoren) zunächſt verſuchsweiſe und vorläufig (proviſoriſch) darlegen (Cap. I). Wir könnten dieſe Voruntersuchung, bildlich geſprochen, als die „phyſiologiſche Principienlehre“ bezeichnen, weil in ihr die geſunden Lebensbedingungen der Religion dargelegt werden. Der auf dieſem Wege gewonnene (ideale) Grundbegriff wird dann die Probe ſeiner Haltbarkeit und inneren Wahrheit gegenüber den möglichen und thatſächlichen Irrwegen beſtehen müſſen. Das kann nur derart durchgeführt werden, daß wir den Beweis erbringen, wie aus der Verkennung oder Nichtachtung eines der vorläufig dargelegten Weſensmomente des idealen Religionsbegriffs die Aufhebung des religiöſen Lebens — oder der religiöſen Gewißheit überhaupt — als noth-

wendige, letzte Consequenz zu Tage tritt. So werden wir im Gegensatz zu jener christlich motivirten Grundidee erst die (durch die Sünde bedingte) Irreligiosität, d. h. die krankhafte Gefährdung der Frömmigkeit oder Gotteskindschaft (innerhalb der natürlichen oder heidnischen Menschheit) principiell zu verstehen und zu beurtheilen im Stande sein (Cap. II). Dieses zweite Capitel unserer sachlichen Grundlegung könnten wir dann als pathologische Principienlehre bezeichnen (§ 10 ff.). Endlich aber soll auf der gewonnenen Folie (der thatsächlichen Gottentfremdung sündlicher Art) die Nothwendigkeit und die Thatsächlichkeit einer durch Gottes Erlösungs- und Gnadenoffenbarung in Christo wiederhergestellten, also heilsgeschichtlich gewordenen und auf eine Vollendung der Menschheit im Gottesreich hinzielenden religiösen Gemeinschaft ins volle Licht treten (Cap. III). Es wird also der physiologischen und pathologischen Beleuchtung, wiederum bildlich ausgedrückt, eine therapeutische Principienlehre folgen müssen (§ 14 ff.).

So wollen wir — auf empirisch-inductivem Wege — ins Wesen des Christenthums als der einzigen und einzigartigen, und doch echt menschlichen (humanitären) Heilsreligion einzudringen suchen. Dabei wird uns erst am Schluß die Frage entgegentreten und zur Entscheidung drängen, ob und in welchem Sinne das kirchliche Dogma, näher die im lutherischen Sinne bekenntnißmäßig ausgeprägte Heilswahrheit sich als Consequenz christlichen, evangelisch begründeten Gemeinglaubens bezeichnen lasse und von welchem Centralgedanken aus ein Verständniß und eine systematische Rechtfertigung des Dogmas — im Sinne einer Luther'schen „Theologie des Kreuzes" — durchführbar sei. Durch Aufweisung eines fruchtbaren (sachgemäßen) Mittelbegriffs — den ich wegen seiner heilswirklichen Grundlage als Realprincip bezeichne (im Unterschied vom Idealprincip als erkenntniß-theoretischem Ausgangspunkt § 19 ff.) — werden wir erst in den Stand gesetzt, einerseits die bestimmenden Gesichtspunkte für die sachlich folgerichtige Gliederung des dogmatischen Lehrganzen zu finden, andererseits die entscheidenden Kriterien zu gewinnen für die confessionellen Differenzen und

häretiſchen Abirrungen innerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft. Warum ich den Ausdrücken Real- und Idealprincip gegenüber den gangbaren Bezeichnungen: „Material- und Formalprincip“ den Vorzug gebe, wird ſich aus der ſpäteren Erörterung ergeben.

§ 5. Zuſammenfaſſung.

1. Wie für jede Wiſſenſchaft ihr Gegenſtand ein gegebener iſt, ſo liegt auch der Dogmatik ihr Object vor im Dogma als dem bekenntnißmäßig lehrhaften Ausdruck chriſtlich-kirchlichen Heilsglaubens.

2. Da aber das Dogma als ein geſchichtlich gewordenes und confeſſionell geſpaltenes ſich darſtellt, ſo hat die dogmatiſche Principienlehre in evangeliſch-chriſtocentriſchem Sinne vom Standpunkt chriſtlicher Glaubenserfahrung aus eine vorläufige Orientirung zu geben a) zunächſt (gleichſam als phyſiologiſche Grundlegung) über das ideale Weſen der Religion (Cap. I), b) ſodann (pathologiſch) über ihre krankhafte Entartung (Cap. II), c) ſchließlich (therapeutiſch) über ihre heilsgeſchichtliche Verwirklichung in Chriſto und ſeiner Reichsgemeinde (Cap. III).

3. Auf dieſem Wege ſoll ein für die ſachgemäße Gliederung des Syſtems fruchtbarer Mittelbegriff gewonnen werden, der als Realprincip dazu geeignet erſcheint, über den Heilswerth des Dogmas in ſeiner confeſſionellen Ausprägung eine Verſtändigung herbeizuführen.

Erstes Capitel.

Das Wesen der Religion vom Standpunkt christlicher Glaubenserfahrung.

(Physiologische Principienlehre.)

§ 6. Der ideale Grundbegriff.

1. Es ist eine wundersame Erfahrung, die wir auf dem Gebiete des Naturlebens allüberall machen können, daß der zarteste Keim, wenn er triebkräftig, lebensvoll ist, die Macht hat, trotz hemmender Schranken sich und seinem Wachsthum Raum zu schaffen, ja eherne Fesseln zu brechen und Felsen auseinander zu sprengen. Ich meine hier nicht die anorganische Gewalt der Elemente, gefrierenden Wassers oder explodirender Luft. Diese wirken Leben zerstörend und desorganisirend. Das organische Leben hingegen bricht sich in geheimnißvollem Drange Bahn, um wachsend zum Ziel zu gelangen und Früchte zu zeitigen. Ich beobachtete einmal, wie ein zarter Epheutrieb durch eiserne Hängen und Klammern, die ihm im Wege standen, sich hindurchquälte. Das harte Metall wich seiner unwiderstehlichen Triebkraft. Die feinsten Wurzeltriebe des Eichbaums saugen sich Nahrung aus dem Fels und erweitern seine feinen Spalten. Ja, das Hinderniß wird zum Halt und der „gethürmte Riese" trotzt schließlich allen Stürmen.

Aehnlich ist es — mutatis mutandis — auf dem geistig religiösen Lebensgebiete. Wo wirkliche religiöse Triebkraft ist, da bricht sie sich Bahn durch den harten Fels der öden Wirklichkeit und trotzt auch den drohenden Mächten des Todes. Das beweist die Geschichte aller Märtyrer. Glaubensvolle Zeiten — wie Carlyle sagt — sind stets lebensvolle, zeugungskräftige, weltüberwindende Epochen. Wo die Religion verknöchert, wo sie aufhört, kindlich vertrauende Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit zu sein, da muß sie versumpfend wirken oder verläuft schließlich wie ein Wüstenstrom im Sande. Und wo ihr die drängende, wachsthumfreudige, fruchtbringende Triebkraft fehlt, da hat sie entweder der

Alles zernagenden Skepsis oder dem Alles verwüstenden Fanatismus Raum gegeben und verzehrt sich in sich selbst (vgl. § 10 ff.). Alle wirklich glaubensvollen Zeiten sind fruchtbare Zeiten gewesen und der Kampf zwischen Glauben und Unglauben ist, wie Goethe sagt, das große, ja im Grunde das einzige Thema der Weltgeschichte. —

Wo aber finden wir das Kriterium, den Maßstab dafür, was wahrer Glaube, was lebensfähige und lebenerneuernde Religion ist? Wer giebt uns die Gewißheit des Glaubens, die der Hebelpunkt aller Begeisterung und Thatkraft ist? Keine äußerliche (traditionell-geschichtliche) Ueberlieferung, keine gesetzliche Vorschrift, keine gebietende oder machthabende Auctorität ist dazu im Stande. Das will innerlich durchlebt und persönlich erfahren sein. Und eine persönliche Erfahrung mit innerlicher Vergewisserung wird uns nur zu Theil, sofern wir nicht als vereinsamte Grübler, sondern innerhalb der uns tragenden und nährenden christlichen Glaubensgemeinschaft Gottes inne werden, als unseres Vaters; und zwar mit jener überwältigenden Macht der vertrauenden Ueberzeugung, wie sie der Christ als ein begnadigtes Gotteskind durch Jesum und sein Evangelium, kraft seines zeugenden und überzeugenden Geistes, im innersten Heiligthum des Herzens und Gewissens erlebt (vgl. § 15 ff.).

Wie das im Einzelnen geschieht oder an uns Einzelnen sich vollzogen hat durch einen Gnadenact göttlicher „Wiedergeburt" oder durch eine erschütternde, innere „Revolution" des Innenlebens, durch eine „Bekehrung" in Buße und Glauben, im heißen Schmerz des Schuldgefühls und in der jauchzenden Freude des Gottvertrauens — das haben wir hier noch nicht zu untersuchen. Es genügt vorläufig, auf jene beiden Brennpunkte hinzuweisen, die für jeden Christen das Entscheidende in seinem inneren religiösen Leben sein und bleiben müssen: ich meine — um an biblische Grundtypen zu erinnern — jenes Zöllnerbekenntniß: „Gott sei mir Sünder gnädig" und jenes Schächergebet: „Herr, gedenke mein!" Diese umschließen jene beiden, sich gegenseitig bedingenden Grundelemente christlicher

Glaubenserfahrung, die das Wesentliche und Wesenhafte des christlichen Religionsideals am besten zu illustriren geeignet sind: bei tiefstem Schuldgefühl freudig zuversichtlicher Aufblick im Gebet zu Gott als dem Vater! Ja, wir dürfen wohl — ohne uns einer Erschleichung schuldig zu machen — als gemeinsame Erfahrung aller gläubigen Christen das Eine constatiren: ich habe mich nicht selbst auf den Höhepunkt jenes kindlich gebetsfreudigen Glaubens hinaufgeschwungen oder hindurchgerungen. Dazu war das niederdrückende, qualvolle Bewußtsein der Sündenschuld zu tief, ja das Gefühl der Ohnmacht und Sündennoth drohte geradezu vernichtend zu werden für die eigne Lebensfreudigkeit und Lebenszuversicht.

Wie erklärt sich nun das wundersame „Widerspiel" im Christenstande, in jenem triebkräftigen Keimpunkt christlicher Glaubenserfahrung: brennender Schmerz und beseligende Freude, inneres Zagen bis zur Verzweiflung an sich selbst und zuversichtlicher Aufschwung im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit in ein und demselben Bewußtsein! Dabei erscheint die freudige Gewißheit unserer Gotteskindschaft viel schwankender und fraglicher, als die schmerzliche Gewißheit unseres Schuldgefühls. In der That: alle Glaubensgewißheit, ja alle wahre Frömmigkeit und Religion im ideal-christlichen Sinne geht aus und muß ausgehen von dem uns zerquälenden, überwältigenden Schmerz des drückenden Schuldbewußtseins und der sittlichen Noth. Das mag vorläufig — bei ungeprüften Herzen — eine noch dunkle, unklare, lähmende Gefühlsgewißheit sein. Aber als solche ist sie stärker und intensiver, weil unmittelbarer empfunden als alle erst zu erringende Glaubensgewißheit. Wo das Schuldgefühl — resp. das Zöllnerbekenntniß — fehlt, da ist alles Zureden und Bekehrenwollen schlechterdings sinnlos und vergeblich. Es ist dieses peinigende Bewußtsein die erste (negative) Voraussetzung für das Verständniß des Religionsideals im christlichen Sinne. Es erscheint geradezu ebenso bedingend dafür, wie der brennende Durst für den Genuß des Quellwassers und der wirkliche Hunger für den Genuß des Brodes. Ohne

schmerzliche Geburtswehen wird kein Kind Gottes geboren. Ohne den Jammer der Verzweiflung an sich selbst kein Verständniß für die Freude in Gott!

Wie nun dieses brennende und schmerzliche Schuldbewußtsein als Gefühl der Verdammlichkeit vor dem allsehenden Auge des Herzenskündigers zu Stande kommt oder durch Gottes heilige, ans Gewissen gehende Forderung und Liebeskundgebung (Gesetz und Evangelium) geweckt und vertieft wird, muß späterer Durchführung und Begründung (vgl. § 16) vorbehalten bleiben. Die Wahrheit wird kein in Selbstprüfung geschulter, ja kein sittlich ernster und strebsamer Mensch leugnen (es sei denn, daß er in pharisäischer Selbstbespiegelung sich betrügt und trotz dem Balken im eigenen Auge splitterrichtend Andere herabzusetzen) sucht — ich meine die unleugbare Wahrheit: mit dem inneren Bewußtsein der Verantwortlichkeit und des schmerzlichen Schuldgefühls gegenüber einem vielleicht nur dunkel geahnten Gott beginnt alles tiefere religiöse Leben. Mit ihm steht und fällt das Bedürfniß nach Gottesgemeinschaft, das Sehnen nach Gotteskindschaft.

Für den in der Glaubenserfahrung lebenden Christen gestaltet sich die Sache nun so, daß er kraft göttlicher Gnadenzusage in der zuversichtlich erfaßten Sündenvergebung die beseligende Gewißheit des göttlichen Erbarmens und seiner eigenen Gotteskindschaft gewinnt oder, im heißen Kampf der Anfechtung, durch das Evangelium von Christo verbürgt sieht. Der lebendige Eindruck der Person des Heilandes, als des Bürgen göttlicher Gnade d. h. der barmherzigen Liebesgesinnung Gottes, ist für diese Glaubenserfahrung des Christen von grundlegender Bedeutung. Nur so, durch die überwältigende Macht dieser Persönlichkeit ist der Friede in das unruhig wogende Gewissen gekommen. Wie sich ihm aber dieser Friede auf Grund der Erlösungsthat Christi und der persönlichen Hingabe an ihn vermittelt hat, welche Heilsthatsachen und Heilswahrheiten im weiteren Verlauf seiner Glaubenserfahrung für die Erhaltung und Bewahrung dieses Friedens mitbestimmend sind, das liegt zunächst außerhalb des Kreises seiner inneren (centralen)

Erfahrung, also auch der uns hier vorliegenden Untersuchung. Jenes Zöllnerbekenntniß und jenes Schächergebet sind davon nicht abhängig. Keine Glaubenslehre, kein Dogma, kein Wunderbericht, keine kirchliche Satzung — geschweige denn das Apostolicum oder irgend ein Stück davon — erscheint für diesen lebendigen Gewißheitsstand christlicher Erfahrung grundlegend oder constitutiv. Und es hieße unserer Schlußentwickelung vorgreifen, wollten wir hier schon den ganzen Umfang, die innere Nothwendigkeit und Berechtigung der gesammten specifisch christlichen Heilswahrheit (vgl. Cap. 3) darlegen. Erst wenn wir all die unfrommen Sündenwege und Irrgänge menschlicher Irreligiosität erwogen und in ihrer Principwidrigkeit (resp. Gottlosigkeit) werden geprüft und erkannt haben (Cap. 2), ist ein Verständnis dafür möglich. Hier constatiren wir zunächst nur die elementare Grundwahrheit: daß für den Christen, als schuldbewußten und begnadigten Sünder, der die Barmherzigkeit des sündenvergebenden Gottes als des Vaters im gläubigen Vertrauen zu Christo erfahren und sich eben dadurch als ein zum Leben erstandenes, befreites und befriedetes Gotteskind neugeboren weiß, die Religion ihrem idealen Wesen nach in nichts Anderem bestehen kann, als in der den Sünder beseligenden Gewißheit der Gotteskindschaft.

Das Religionsideal, christlich angesehen, kann also nicht in einem himmlischen, etwa „jenseitigen" Strebeziel bestehen. Es handelt sich hier nicht um ein Verhältniß engelgleicher oder engelartiger Geistwesen zum Vater aller Geister; auch nicht um einen paradiesischen Urstand und ein verlorenes Religionsideal, von dem wir erfahrungsmäßig kaum eine dunkle Ahnung haben. Nein, es handelt sich um ein wesenhaftes Ideal voll herrlicher Realität. Nur als armer, aber begnadigter Sünder lebt und kann der Mensch leben in der beseligenden Gewißheit der Gotteskindschaft. Nur in jenem Zöllnerbekenntniß und Schächergebet gewinnt daher das gesund christliche Religionsideal Fleisch und Blut. Und arme Schächer sind wir Alle, wollte Gott auch arme Zöllner, die das Pharisäergewand mit dem Pharisäerherzen als begnadigte Gotteskinder abgethan haben. „Wir sind nun Gottes Kinder" — mag auch noch nicht erschienen sein was wir sein werden. Die Gewißheit dieses neuen Verhältnisses der Gotteskindschaft ist unser thatsächlich geschmeckter Trost, unser verbürgtes und wenn auch nur im Keimpunkt ver-

wirklichtes Religionsideal. Aber freilich „Gotteskindschaft" (wie sie z. B. auch ein Philosoph wie Lotze zum Mittelpunkt des Religionsbegriffs machte) oder mehr subjectiv bezeichnet: „Gottinnigkeit" (wie der jüngere Fichte das Ideal der Religiosität kennzeichnete) sind zunächst nur bildliche, vieldeutige Ausdrücke. Es handelt sich ja nicht um ein nach menschlicher Analogie gedachtes oder zu denkendes Verhältniß; auch nicht um die Innigkeit einer Gemeinschaft, die etwa nach dem Schema einer warmen Freundschaft des heranwachsenden Kindes dem liebevollen Vater gegenüber zu denken wäre. Es reicht nicht aus, mit den Begriffen des pietätvollen Gehorsams, der dankbaren Kindesgesinnung, der hingebenden Liebe das religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott klären oder entsprechend charakterisiren zu wollen. Denn „Liebe" (Schöberlein, Sartorius, Liebner) und „Gemeinschaft" (so Philippi u. A.) findet ja auch zwischen Gleichstehenden und Gleichartigen statt, kennzeichnet also nicht das specifisch religiöse Verhältniß der Abhängigkeit Gott gegenüber. Und wiederum sich „schlechthin" abhängig fühlen (Schleiermacher) drückt nicht das Wesen der christlich-religiösen Glaubenserfahrung aus, weil im Bewußtsein unserer Gotteskindschaft zugleich die Gewähr und der Hebelpunkt des herrlichsten Freiheitsgefühls liegt. Ganz unzureichend aber sind hier die Ausdrücke „Beziehung zu Gott" (K. J. Nitzsch) oder „Gottesbewußtsein" (Schleiermacher). Denn es kommt eben darauf an, genauer zu bestimmen, *welche* Beziehung und *was* für ein Gottesbewußtsein in der religiösen Gotteskindschaft sich verwirklicht. Auch der Gottlose hat eine „Beziehung zu Gott", nämlich eine feindselige, also durch und durch irreligiöse; und auch die Teufel haben ein „Gottesbewußtsein", indem sie glauben, daß „ein Gott sei" und vor ihm zittern. Der von Kant betonte Religionsbegriff (Erfüllung unserer Pflichten als göttlicher Gebote) geht nicht in die Tiefe, da es eben auf Art und *Motiv* der Pflichterfüllung vor Allem dabei ankommt. Am schlimmsten aber wird die Sache, wenn man im Widerspruch zu aller kindlichen Pietät, wie sie doch in der Religion wurzelt, die „*Einheit* des Menschen mit Gott" als Ideal der Religion bezeichnet (Hegel, Biedermann, ja selbst Dorner) und so — im Gegensatz zur abstract-deistischen Idee der Jenseitigkeit Gottes und der blos moralischen „Beziehung" auf ihn — die Wesensidentität Beider behauptet und bei dieser pantheistischen Betrachtungsweise schließlich sich selbst über Gott erhebt d. h. ihn aus dem menschlichen Denken erst herausgeboren werden läßt (Spinoza, Hegel, Hartmann), was aller Religion, sofern sie Gottes-*kindschaft* ist, durchaus widerspricht.

Indem wir uns des Bildlichen (Analog-Menschlichen) im Begriff der „Gotteskindschaft" voll bewußt sind, können wir doch den specifischen Sinn dieses, auch biblisch vollberechtigten (s. w. u. Anm.) Bildes erfassen, wenn wir das Eigenartige der

religiösen Kindschaftsverhältnisses uns vergegenwärtigen. Es liegt in dem Moment der schlechthinigen Pietät, der ehrfurchtsvollen Hingabe, die Gott als dem Unbedingten gegenüber auch den Charakter der Unbedingtheit tragen muß. Also unbedingtes Vertrauen zu Gott, als dem ewigen, allmächtigen und liebevollen Vater, der uns nicht nur erschaffen, sondern zu seinen Kindern gezeugt hat durch das Wort der Wahrheit, auf daß wir in dankbarem Gehorsam ihm liebevoll nahen und ihm unbedingt vertrauen, ihn „über alle Dinge fürchten und lieben" — wie Luther in seiner Erklärung des ersten Hauptstücks sagt — das ist für den christlichen Standpunkt der ideale Grundbegriff der Religion.

Die Unbedingheit des Vertrauens, der Hingabe, des Gehorsams, der kindlichen Gottesfurcht zeigt sich aber durchaus charakteristisch und eigenartig in der Anbetung. Einzig und allein im Gebetsverkehr mit Gott, im Bitten und Danken, in der herzlichen Hingabe und Hinnahme, prägt sich die Eigenart der religiösen Kindschaft aus. Wer gar nicht betet oder gar in bewußter Negation alles Gebetsleben verachtet oder verlacht — kann kein religiöser Mensch sein. Ihm fehlt nicht blos das Bewußtsein seiner Gotteskindschaft, sondern auch jedes Bedürfniß, dieses zu bethätigen und zu nähren. Der gebetslose Mensch muß religiös einschrumpfen und verliert zuletzt das innere Organ des Verständnisses für religiöse Motive und ihre Bethätigung in der gottesdienstlichen Gebetsgemeinschaft.

Auch das Zöllnerbewußtsein und das Schächergefühl konnte sich nicht anders äußern als im Gebetsseufzer. Dadurch wurde es zu einem wahrhaft religiösen im Sinne dessen. der jenen — den Zöllner — „gerechtfertigt" in sein Haus gehen hieß (Luk. 18, 17) und diesem — dem Schächer — die köstliche Gewißheit gab: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein" (Luk. 23, 43).

Selbstverständlich ist hier unter Anbetung weder ein besonderer Cultusact, noch auch eine bloße Gefühlserregung, „Stimmung" (Ad. Harnack) oder „Andacht" (de Wette) gemeint, sondern jene auf Gegenseitigkeit beruhende innere Herzens- und Lebensgemeinschaft des Gotteskindes mit Gott dem Vater, wie sie im Gebetsverkehr sich kund giebt, in der Stetigkeit des Nehmens und

Gebens, in jener Wechselwirkung von *Empfänglichkeit* und *Selbstthätigkeit*, wie sie im Grunde jede *Lebensbewegung* kennzeichnet (s. w. u. sub 2). Sie ruht daher wesentlich und nothwendig auf einer herablassenden Selbstbezeugung (Offenbarung s. § 7) Gottes als des barmherzigen Vaters, vollzieht sich nur innerhalb einer Gebetsgemeinde (§ 8) und giebt sich im Personleben kund kraft der vertrauensvollen Hingabe des Gotteskindes in gläubigem, unbedingtem Vertrauen (§ 9). Nur *dem Gott* gegenüber, der sich zur Bundesgemeinschaft mit seinem Volk in erlösender, erbarmender Gnade herabgelassen hat und fort und fort herabläßt, ist das möglich und wirklich, was Jesus, im Gegensatz zum local begrenzten äußerlichen Cultus, als Wesen der idealen Religion preist, da die „wahrhaftigen Anbeter den Vater *anbeten werden im Geist und in der Wahrheit*". Denn Gott der Vater, der Geist ist, verlange auch solche Anbeter. Durch die Idee der *Anbetung* erscheint also der gottgewollte Kern, ja der wesenhaft christliche Begriff der Religion als Gotteskindschaft nur näher bestimmt und der christlichen Glaubenserfahrung entsprechend gekennzeichnet.

Diese wesenhafte Begriffsbestimmung der idealen Religion ist nicht nur wissenschaftlich als principieller Ausgangspunkt unserer weiteren Untersuchung berechtigt, weil sie dem Thatbestand elementarer christlicher Glaubenserfahrung der Kinder Gottes entspricht; sie ist auch schlicht, einfach, jedem Kinde zugänglich und praktisch verwerthbar, z. B. in der katechetischen Unterweisung, besonders im Anschluß an die Bedeutung der Taufe und des kindlichen Gebets (Abba, Vater); was man von dem abstracten und weniger zutreffenden Begriff der „Gemeinschaft mit Gott" oder des „Lebens in Gott" (s. w. u. sub 2) geschweige denn vom „Gottesbewußtsein" nicht sagen kann. Daß mit dem Kindschaftsstande *Gehorsam* und pietätvolle *Liebe* Gott gegenüber verbunden sein muß, versteht sich von selbst, nur daß diese beiden Begriffe mehr das ethisch-selbstthätige, weniger das religiös-empfängliche Moment markiren. Außerdem treten beide — Gehorsam und Liebe — auch den menschlichen Auctoritäten (Vaterschaften) gegenüber in den Vordergrund. *Anbetung aber gebührt Gott dem Herrn und Vater allein*. Sie ist die Wurzel und Triebkraft des religiös motivirten kindlichen Liebesgehorsams gegen sein Gebot. Daher lautet auch das Grundgebot, auf welches sich der Sohn Gottes, das Urbild aller Gotteskindschaft, dem

Satan gegenüber beruft (Matth. 4, 10): „Du sollst dem Herrn deinem Gott huldigen (προσκυνήσεις) und ihn allein anbeten (λατρεύσεις)." Vgl. dazu Deut. 6, 4 f. mit v. 13 ff. — Das führt uns auf die Frage nach der biblischen Berechtigung unseres idealen Grundbegriffs der Religion. Es ist (wie wir oben gesehen § 2 f.) nicht die Aufgabe der Principienlehre, bei der allgemeinen wissenschaftlichen Grundlegung sich über den Schriftbeweis zu orientiren. Aber — um der Schwachen willen — möchte ich doch die Hauptmomente namhaft machen, die hier in Betracht kommen. Nicht nur einzelne Bibelstellen, die ganze heilige Schrift als Urkunde göttlicher Bundschließung ist deß ein lebendiges Zeugniß. Im A.B., wo die Idee der persönlichen Wiedergeburt und Gotteskindschaft noch nicht zur Verwirklichung und klaren Entfaltung gelangt, wo also auch Gottes Vaterstellung dem Einzelnen oder dem „Volk" gegenüber noch keineswegs der Höhenlage christlicher Glaubenserfahrung entspricht, steht doch das Bundesverhältniß des heiligen Erlösergottes zu seinem Volk im Vordergrunde, resp. das Kindesverhältniß und der Gebetsverkehr Israels mit seinem Gott und Vater (cf. Deut. 7, 6 ff; Exod. 4, 22; 6, 7; und besonders Exod. 14, 1: Ihr seid Kinder des Herrn ꝛc.; 19, 4 ff.; Jes. 64, 10: bist du doch unser Vater und unser Heiland ꝛc. mit Röm. 9, 4 f., wo die υἱοθεσία mit den διαθῆκαι und der λατρεία als specifisches Charakteristicum Israels genannt werden). Der ganze Bundesbegriff ist dafür constitutiv, mögen wir ihn unter dem Gesichtspunkt göttlicher „Verfügung" oder des durch sie bedingten religiösen Wechselverhältnisses zwischen Gott und seinem Volk auffassen (2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 5, 2: seinen Bund „halten" oder „bewahren"). Die persönlichen Bundschließungen (mit Noah 1 Mos. 6, 18; 9, 9 ff.; mit Abraham 1 Mos. 15, 18; 17, 2 ff.) sind die Voraussetzungen dafür; und in der prophetischen Zeit wird der geschlossene Bund des Friedens zum Angeld und zur Bürgschaft des neuen, ewigen Bundes (Testamentes?) in dem kommenden Messias (Jes. 42, 6; 49, 8 ff.; 55, 3; Jer. 31, 31 ff.; Ez. 16, 60 f.; Dan. 9, 27). So ist thatsächlich in diesen biblischen Begriff das Wesen der Religion, einer ebenso idealen als positiven Religion eingeschlossen. Freilich für das A.T. vorwaltend noch unter dem Gesichtspunkt der Gesetzesforderung (vgl. das Bundesbuch 2 Mos. 20, 1 ff. s. a. 5 Mos. 5, 2 ff.). Aber in diesem Gesetz giebt sich Gott selbst Israel hin als sein Herr und sein Gott, der sein Volk aus dem Knechtshause erlöst hat, und fordert, daß man ihm allein anbetend diene in kindlich liebendem Gehorsam, in gläubigem Vertrauen und ernster Gottesfurcht. Das ist auch der Grundgedanke in jenem „vornehmsten Gebot" (5 Mos. 6, 5) als der Zusammenfassung der drei ersten Gebote im Dekalog (2 Mos. 2, 5 ff.). Darauf weist uns auch der Sabbath-Gedanke (vgl. Ps. 29, 2; 96, 9; 45, 12). Und das Verbot, Bilder und „andere Götter" anzubeten, schließt zugleich die Gewißheit in sich, daß Anbetung Gottes als des Vaters der religiöse Kern im Liebesgehorsam der Kinder ist. — All' das

iſt nun im N. T. erfüllt, ſo zu ſagen im „Vater unſer“ zu kindlich-gläubigem Gemeinſchaftsgebet erhoben (Matth. 6, 9 ff.; Luk. 11, 2), welches das Gebet im Kämmerlein zur innerlich-religiöſen Vorausſetzung und Folge hat (Matth. 6, 6 ff. *πρόσευξαι ἐν τῷ κρυπτῷ* cf. 1 Theſſ. 5, 16: *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε;* und Luk. 18, 1: *δεῖ πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐνκακεῖν*). Und wenn Chriſtus von den „wahrhaftigen Anbetern“ (Joh. 4, 23 ff.) ſagt, daß ſie — kraft des aus dem Judenvolk kommenden Heiles (*σωτηρία*) —, „den Vater im Geiſt und in der Wahrheit anbeten werden“, ſo bezeichnet er damit auch den eigentlich geiſtigen Gehalt des religiöſen Verhältniſſes zu dem Gott, der ſelbſt Geiſt (*πνεῦμα*) iſt und als ſolcher ſich der Gemeinde Chriſti fort und fort bezeugt. Auch das vollendete Ideal der Gotteskindſchaft in der Verklärung wird unter den Geſichtspunkt der Anbetung geſtellt (Apok. 4, 10: *προσκυνήσουσιν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* vgl. mit 14, 7: betet an den, der gemacht hat den Himmel und die Erde und das Meer und Waſſerquellen ꝛc.). Und aus dem Kindesſinn leitet der Herr ſelbſt das zuverſichtliche Gebet her (Luk. 11, 13; Matth. 7, 11), wie er denn die Kindesſtellung zur Grundbedingung für den Eingang ins Reich Gottes macht (Mark. 10, 15; Matth. 18, 3 ff.; 18, 17 cf. 11, 25). Der innere Pulsſchlag des fromm-gläubigen Herzens, die wahre, vom Geiſt uns bezeugte Gotteskindſchaft (*υἱοθεσία* Röm. 8, 15; Gal. 4, 5; Eph. 1, 5 ff.) tritt nach Paulus unmittelbar zu Tage in dem Gebetsſeufzer: „Abba, lieber Vater.“ Ja, alle religiöſe Gemeinſchaft (*κοινωνία* Apoſtg. 2, 42; 1 Joh. 1, 3; 2 Kor. 13, 13; Phil. 3, 10), aller Glaubensgehorſam (*ὑπακοὴ πίστεως* Röm. 1, 5), alle Gottſeligkeit (*εὐσέβεια* 1 Tim. 3, 16; 4, 8; 2 Petr. 1, 6 f.) und aller Gottesdienſt (*λατρεία* Röm. 12, 1; Apoſtg. 26, 7; 27, 23; Ebr. 9, 14; Apok. 7, 15), ſelbſt die heidniſch-natürliche Frömmigkeit (*δεισιδαιμονία* Apoſtg. 17, 22) giebt ſich religiös eigenartig kund im Gebetsverkehr mit dem geahnten, verborgenen oder dem lebendig offenbaren Gott. Daß in ſolchem Gebetsverkehr die Verbürgung des ewigen Lebens (*ζωή*) und die Theilnahme am Reich Gottes (*βασιλεία Θ.*) mit enthalten und gewährleiſtet iſt, werden wir ſpäter ſehen (§ 6, 2 Anm.; § 8, 1 Anm.).

2. Fragen wir nun weiter nach dem inneren Beweggrund und der ſittlichen Frucht der idealen Religion, wie ſie für den Chriſten in der Gotteskindſchaft, näher im kindlichen Gebetsverkehr mit Gott beſteht, ſo erſcheint es zunächſt vollkommen berechtigt, das menſchliche Lebensbedürfniß zu einem Hauptmotiv zu machen, wie andererſeits Erfüllung, Bereicherung und Gewährleiſtung vollen Lebens als ihre nothwendige Folge und ſittlich bedeutſame Frucht zu Tage treten muß. Man hat daher im Hinblick auf die hem-

menden Todesmächte in dieser Welt alle Religion herleiten wollen aus dem Bedürfniß, durch Herbeiziehung höherer Mächte sich den Lebensbestand zu sichern (so J. Kastan, Bender, Max Müller u. A.) oder aber gegenüber der getheilten Welt mit ihren Hemmnissen eine wahre „Weltbeherrschung" zu ermöglichen (A. Ritschl). Beides hat seine Wahrheit, trifft aber, wie mir scheint, nicht den Kern der Sache. Es kommt auf den Begriff des Lebens an, resp. auf die innere Art und Begründung der Weltbeherrschung von sittlich-religiösen Motiven aus. „Leben" ist bekanntlich ein sehr vieldeutiger Begriff. Und alle sogen. „Cultur" (ethische, intellectuelle, ästhetische, rechtliche) kann auch als Mittel der Lebensverlängerung und Lebensbefriedigung (resp. als Anbahnung der Weltbeherrschung) angesehen werden, ohne eine Spur religiöser Erhebung. Lebenwollen, Lebensdurst und Lebenshunger — sie liegen alle bereits in dem natürlichen, oft ganz selbstsüchtig sich zuspitzenden Selbsterhaltungstriebe. „Sein Leben erhalten wollen" führt, wo es mit der Gier nach „Glück" Hand in Hand geht (Eudämonismus), geradezu ins Verderben. Es ist antireligiöse, unfromme Stimmung. Ja, sein Eigenleben hassen lernen kann als Geburtsstunde höheren, religiösen Bedürfnisses gelten. Selbst für das heidnische Bewußtsein ist das vielfach (ich erinnere an den Buddhismus) der Fall.

Sein Leben verwirkt fühlen — das ist in der That ein Hauptmotiv religiöser Sehnsucht. Daher die Sühnetendenz, der Opfercult auch in den rohesten Formen heidnischer Religion. Erst im Lichte christlicher Glaubenserfahrung wird das wahre Lebensmotiv kraft göttlicher Befriedigung zum Hebelpunkt neuer und voller (sittlicher) Lebensentfaltung und Lebensbewährung.

Unter Leben im wahren Sinne verstehen wir die innere Kraft (Energie) der Selbstbewegung, wie sie auf der steten Wechselwirkung von Empfänglichkeit (Receptivität) und Selbstthätigkeit (Spontaneität) beruht. Daß Gott allein die Quelle alles Lebens ist, das ist die Ahnung aller religiös gestimmten Gemüther. So lange wir in uns selbst — nicht blos als abhängige, sondern als schuldbewußte Wesen — uns bewegen, überkommt uns mit dem

Schuldgefühl die Todesahnung und Todesmüdigkeit. Da macht nun der Menſch den Verſuch, durch eigene Leiſtung — durch Opfer, Gebete, Sühnungen — den dunkel geahnten Gotteszorn zu beſchwichtigen. Aber ſo findet er keinen Frieden, kein befriedetes und befriedigtes Leben. Das Herz bleibt zwieſpältig; die Hebelkraft der gotterfüllten Geſinnung fehlt. Erſt wo neben dem ſchmerzlich empfundenen eigenen Tode der empfängliche Sinn für Gottes Gnaden- und Lebenszuſage geweckt wird und im Glauben an Gottes Güte der Impuls zu freudiger Lebensbethätigung gewonnen wird, tritt neben der Lebensverbürgung auch neue Lebensbewegung und höhere, ſelbſtloſe Lebensfreudigkeit ein, wie ſie eben in der Gotteskindſchaft und im neu gewonnenen Gebetsverkehr ihren innerſten Grund hat.

So erſcheint als der tiefſte Beweggrund der Religion weder die egoiſtiſche Tendenz auf Erhaltung des eigenen Ich (Eudämonismus), noch die Ausſicht auf Steigerung des „Selbſtgefühls“ in der Weltbeherrſchung (Opportunismus), ſondern negativ das zu überwindende qualvolle Schuldgefühl als lebenhemmendes Moment, poſitiv das Bedürfniß der Verſöhnung mit Gott als der einigen Quelle wahren und dauernden Lebens. Gott als den Urheber (Auctor) alles Lebens ahnen, heißt ihn als lebendige Auctorität pietätvoll im Glauben erfahren und erfaßen. Da lernt man abſehen von allen Nützlichkeitsgründen und ſelbſtſüchtigen Motiven. Nicht Selbſtbehauptung oder geſteigertes Selbſtgefühl, aber auch nicht krampfhafte Selbſterhaltung oder krankhafte (asketiſche) Selbſtvernichtung begleiten dieſes geſund religiöſe Grundgefühl. Nein: Selbſtverurtheilung und Selbſtverleugnung erſcheinen hier als Bedingungen neuen Lebens in Gott und mit Gott. Das fromme Gotteskind ſtimmt zwar mit voller Herzensüberzeugung dem ſchönen Wort zu: „Wenn mir gleich Leib und Seele verſchmachten, ſo biſt du doch allezeit meines Herzens Troſt und mein Theil.“ Aber zugleich weiß es, daß, „wer ſein Leben (das egoiſtiſch geartete) verliert, der wird es (in gottgewolltem Sinne) erhalten.“ Es beginnt ein neues Weben und Streben, weil und ſofern wir das

Bewußtsein haben: in ihm „leben und weben und sind wir". Mit der Empfänglichkeit ist also auch neue Selbstthätigkeit hingebender und — was die Hauptsache ist — pietätvoller Art zu Wege gebracht. Jeder Form der Selbstvergötterung und Selbstanbetung wird so die Wurzel abgeschnitten. Es giebt keine wahre (demüthige) Sittlichkeit ohne den idealen religiösen Hintergrund. Sonst wandelt sich das sittliche Leben und Streben wenn nicht in Selbstverherrlichung, so in praktische Nützlichkeitstendenz oder in eingebildete Selbstgesetzgebung (Autonomie) mit rein subjectiven „Werthurtheilen". Freilich — der „Gotteswille" darf nicht äußerliche Norm oder abstracte, unlebendige Auctorität sein (Heteronomie). Aber wo wir kindlich in Gott *leben*, da wird von innen heraus die Uebereinstimmung mit den göttlichen Liebesmotiven (resp. der Gebetsverkehr mit Gott) auch zur That im Sinne des göttlichen Gebots (Ennomie).

So soll und muß die ideale Religion als kindlicher Gebetsverkehr mit Gott auch der fruchtbare Mutterschoß aller ethischen Lebensbethätigung, eines neuen, sittlich freien Liebesgehorsams werden. Weil jene kindliche Abhängigkeit eine freie ist, weil Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit im Kindessinn geeint sind, so wird jener Gehorsam nach Gottes Willen sich im Dienst an der Menschheit d. h. in einem *Reich Gottes auf Erden* auch bewähren müssen. Das fordert die innere Consequenz des religiösen Grundgedankens und Erlebnisses. Auf Grund der Religionsidee gestaltet sich das Religionsideal als ein humanitäres (altruistisches). Denn wir sind Gottes Kinder geworden nicht als Einzelne, sondern als Glieder einer geschichtlichen Gemeinschaft (s. w. u. § 8). Die weit greifende, specifisch christliche Idee des *Reiches Gottes* haben wir hier noch nicht zu entwickeln. Sie bleibt für die, welche als Kinder Gottes sich da hineingeboren und gerettet wissen, unter der gnadenreichen Königsherrschaft Gottes einer neuen Ordnung der Dinge eingefügt, zugleich das Strebeziel (das „höchste Gut") aller innerlichen Gebetskämpfe und ernstlichen Liebesarbeit. Und an solchem Kampf, an solcher Arbeit Theil nehmen zu dürfen, dankt der begnadigte

Sünder Gott dem Vater, der in Chriſto ſich ihm menſchlich und im Dienſte eines Menſchheitsreiches offenbart hat.

Daraus geht nun freilich hervor, daß das Religionsideal über ſich ſelbſt hinausweiſt in die Sphäre der Hoffnung. Zielſetzlich (eschatologiſch) iſt die religiöſe Grundſtimmung auf dem Boden chriſtlicher Glaubenserfahrung nicht blos deshalb, weil Ideal und Wirklichkeit ſich noch nicht decken, oder weil wir in allem Gebetsverkehr mit Gott und in aller Liebesbethätigung gegenüber dem Nächſten der Hemmniſſe unſerer ſündlichen Natur und des oft fleiſchlichen Eigenwillens ſchmerzlich inne werden. Schon der Gedanke der allmählichen Entwickelung und der erzieheriſchen Gnadenwege Gottes bringt es mit ſich, daß das Bewußtſein religiöſer Befriedigung im Glauben und das Streben ſittlicher Lebensbethätigung in der Liebe mit dem Moment der Hoffnung geeint iſt. Wir ſind wohl ſelig — in der Gewißheit kindlichen Gebetsverkehrs mit Gott als unſerem Vater — aber doch in der Hoffnung, weil wir der Stetigkeit und Vollendung ſehnſuchtsvoll im Geiſte harren, im Zuſammenhang mit der in Ausſicht geſtellten Welt- und Reichsverklärung in Chriſto. Dann wird erſt mit der vollen Gottesherrſchaft auch die volle Weltbeherrſchung für die in Gott und mit Gott lebende und liebende Menſchheit ſich verwirklichen.

Daß wir auch mit dieſer principiellen Auffaſſung des Religionsmotivs und ſittlichen Religionsideals auf bibliſchem Grunde uns bewegen, lehrt uns vor Allem der die ganze Schrift durchziehende Gedanke des Lebens in Gott und aus Gott, ſowie der eng damit verknüpfte, des gottgewollten Liebesgehorſams im Reiche Gottes. Nicht blos neuteſtamentlich gefärbt iſt dieſer Doppelgedanke. Er durchzieht auch die ganze altteſtamentliche Schrift. Vom paradieſiſchen „Lebensbaume“ an (1 Moſ. 2, 9) bis zum „Holz des Lebens“, von dem der Herr in der Vollendungszeit den Seinen zu genießen geben will (Off. 2, 7), erſcheint die Lebenshemmung durch die Sünde oder Loslöſung von Gott bedingt (1 Moſ. 2, 17), die Lebensförderung durch den kindlichen Gehorſam gegen Gott, den Quell alles wahren Lebens (5 Moſ. 30, 15 ff., wo das Leben und das Gute, der Tod und das Böſe von Gott ſeinem Volk zuſammen vorgelegt werden vgl. 3 Moſ. 18, 5; Jer. 21, 8). Daher im „Königreich“ — das Gott durch den A. B. in Iſrael ſtiftet (vgl. 2 Moſ. 19, 6; 5 Moſ. 7, 6 ff.) — das „Geſetz“ und ſeine Befolgung Lebensbürgſchaft

im gottgewollten Sinne ist; denn es ist nicht ein leeres (vergebliches) Wort von euch aus, sondern es ist euer Leben (5 Mos. 32, 47; vgl. v. 39). Für den frommen Menschen, der „nicht lebt vom Brod allein, sondern von Allem, was aus dem Munde des Herrn geht“ (5 Mos. 8, 3), ist die Liebesbethätigung gegenüber dem Nächsten (3 Mos. 19, 18) die schlechthin nothwendige Kundgebung der Liebe zu Gott (5 Mos. 6, 4 ff. vgl. Mark. 12, 30 ff.; Joh. 13, 34; 15, 12; 1 Joh. 4, 20). Aber Gott ist und bleibt die „Quelle des Lebens“ (Ps. 36, 10; Apostg. 17, 25); Er ist unseres „Lebens Kraft“ (Ps. 27, 1; 119, 144). — Daher wird „sein Leben verlieren“ oder „hassen“ als Bedingung der Lebenserhaltung in Gott gefordert (Matth. 10, 39; Luk. 17, 33; Act. 17, 28); und Trachten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit (Matth. 6, 33), ist ein Hauptgebot dessen, in dem das Leben erschienen ist (Joh. 1, 4 ff.; 5, 25 f.; 11, 25; 14, 6) und der uns allein die Lebensgewißheit giebt (Joh. 3, 15 ff.; 6, 54 ff.; 10, 28 ff.). Und so Jemand ernstlich will seinen (Gottes) Willen thun, der wird auch erkennen, was an der Lehre ist: ob sie von Gott ist ꝛc. (Joh. 7, 17). Der Weg zum Leben und zur Lebenserkenntniß erfordert also volle (praktische) Willenshingabe. Seines Glaubens leben (Hab. 3, 4; Röm. 1, 17; Joh. 3, 36) wird dauernd nur der, der diesen Glauben in der Liebe bewährt (Gal. 5, 6; vgl. 1 Joh. 2, 10; 5, 1 f.) und der Seligkeit, des ewigen Lebens in der Hoffnung gewiß wird (Röm. 5, 2; 8, 24; 1 Petr. 1, 3. 21).

3. Zu einer inneren, lebensvollen Gewißheit unserer persönlichen Gotteskindschaft, zu einer freudigen und zuversichtlichen Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit kann es aber nur kommen, wenn der lebendige Gott, von dem als dem Vater alle Vaterschaft (πατριά) im Himmel und auf Erden stammt (Eph. 3, 14 f.) und der allein uns zu Kindern zeugen kann (Jak. 1, 17 ff.) — wenn dieser einige wahre Gott, aus seiner überweltlichen Verborgenheit heraustretend, sich selbst in zeiträumlicher Beschränkung innerhalb der geschichtlich sich entwickelnden Menschheit dem Einzelnen überzeugungskräftig und faßbar zu erkennen giebt. Es beruht die Religion als pietätvoller Gebetsverkehr mit dem lebendigen Gott weder auf einem rein persönlichen Gemüthsbedürfnis, noch auf einer bloßen menschlich-auctoritativen Ueberlieferung. Sie trüge im ersteren Fall als eine rein subjective Erscheinung den Charakter der Willkür oder Einbildung. Sie wäre dann als sittigende Culturmacht und als die alle Zeiten geschichtlicher Entwickelung beherrschende (ideale) Begeisterungsmacht nicht verständlich. Im letzteren Fall aber wäre

ihr der Stempel der Aeußerlichkeit, der gewohnheitsmäßigen Cultussitte aufgeprägt. Sie verlöre die Hebelkraft für die Bewegung der Volksseele. Daher beriefen sich auch alle Religionsstifter, die mit Erfolg für die sie bewegende Idee eintraten, auf eine Gottesoffenbarung, auf eine höhere Selbstbezeugung dessen, dem die Anbetung und der pietätvolle Gehorsam zu gelten habe.

Für die christliche Glaubenserfahrung steht es nun fest, daß beide Momente — der subjective Factor persönlicher Frömmigkeit (Religiosität) und der sociale Factor der auf einen Religionsstifter zurückgehenden Gemeinschaftsüberlieferung (die sogen. objective oder historische Religion) — nur dann festen Bestand und wahre Schwungkraft gewinnen, bezw. zu gesunder Verschmelzung gelangen, wenn das persönliche Bedürfniß und die regelnde Ueberlieferung als auf einer göttlichen Selbstbezeugung ruhend sich erweist und als solche erkannt, resp. in Wirklichkeit als Leben zeugende Gemeinschaftsmacht anerkannt wird (positive Offenbarungsreligion).

Die vorausgesetzte oder thatsächliche *Initiative* wird und muß nachweisbar von dem Gott ausgehen, dem die Anbetung gilt. Sonst schwebte die Religion als ein Phantasiegebilde in der Luft. Die Religion, ideal betrachtet, als Kindesverhältniß der betenden Menschen zu Gott setzt mit Nothwendigkeit eine zeugungskräftige, geistesmächtige Selbstoffenbarung Gottes als des Vaters voraus; sonst käme es zu keiner Ueberzeugung, als einer weltüberwindenden und welterneuernden Glaubens- und Geistesmacht. *Gottesoffenbarung* ist also der eigentliche grundlegende (constitutive) Factor der Religion im idealen Sinne.

Andererseits aber kann der einzelne Mensch, als unmündiges Glied einer Gattung (einer Familien-, Volks- und Menschheitsgemeinschaft) zur Welt kommend, nur innerhalb der erzieherischen Ueberlieferung einer Religions-, resp. Gebets-, Bekenntniß- und Cultus*gemeinschaft* zu religiösem Leben erwachen und erwachsen. Mag der religiöse Sinn d. h. die Empfänglichkeit und Zugänglichkeit für die Gottesidee dem Menschen angeboren sein (Carteſius): es kann sich dabei doch nur um eine Anlage handeln, die entwickelt

und mit einem Inhalt erfüllt sein will. Und das geschieht thatsächlich nicht in dem etwa isolirt gedachten oder wild aufwachsenden Menschen (homo ferus), sondern nur in dem der Gemeinschaft eingefügten und unter religiösen Traditionen aufwachsenden, von ihnen genährten Menschenkinde. Die Religion als geschichtliche Größe ist also bedingt durch einen zweiten Factor, den wir den socialen nennen können, weil die Gemeinschaft für den Einzelnen nicht blos thatsächlich der Mutterschoß seines religiösen Bewußtseins ist, sondern weil sie es ist, die das Kind Gottes in ihm auch zum Verständniß des Gebetsverkehrs mit Gott als dem Vater zu erziehen, anzuleiten und zu entwickeln hat.

Endlich kann von Religion im idealen Sinne nur dort die Rede sein, wo die göttlich und menschlich vermittelte Offenbarungs- und Glaubenswahrheit als Samenkorn in der Einzelseele Wurzel faßt und allmählich, triebkräftig keimend und wachsend zu einer eigenartigen (individuellen) Pflanze sich ausgestaltet. Lebendig wird die Religion doch nur in der persönlichen Glaubenserfahrung als weltüberwindende Ueberzeugungsmacht, indem die Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, das Abhängigkeits- und Freiheitsbewußtsein im höchsten Maße angeregt und dadurch ungeahnte Kräfte der Lebensbewährung und Lebensbewahrung ausgelöst werden, die sonst nur als schlummernde (latente) Keime im dumpfen, unbewußten Hintergrunde des Gemüthes ruhen. Wir werden also in das Wesen der idealen Religion vom Standpunkt christlicher Erfahrung nur dann vollständig und allseitig eindringen, wenn wir unter den drei constituirenden Factoren, die — entsprechend unserem Gottes-, Welt- und Selbstbewußtsein — in lebendiger innerer Wechselbeziehung stehen, zunächst den göttlichen (die Offenbarung), sodann den socialen (die Religions- und Cultusgemeinde) und endlich den individuellen (die persönliche Glaubensüberzeugung) näher ins Auge fassen.

Indem ich mir vorbehalte, in den drei folgenden Paragraphen die biblischen Voraussetzungen im Einzelnen darzulegen, möchte ich hier nur hervorheben, daß die gesammte Schriftoffenbarung auf Gott den Vater, als den Schöpfer unseres Lebens und Begründer unserer Lebensgemeinschaft mit ihm und in ihm von Anfang bis zu Ende hinweist. Zwar liegt auf

der Hand, daß Gott seinen „Bund" auch direct mit den Einzelnen schließt (vgl. z. B. mit Noah 1 Mos. 9, 11 ff. und mit Abraham 1 Mos. 12, 2 ff.; 15, 18; 17, 7). Aber er thut es im Hinblick darauf, daß sie Häupter eines kommenden Geschlechts (oder „Hauses") sind. „Ich richte meinen Bund mit euch auf", heißt es, „mit dir und deinem Samen nach dir, bei ihren Nachkommen, daß es ein ewiger (dauernder) Bund sei, also daß ich dir Gott sei und deinem Samen nach dir" (vgl. 1 Mos. 24, 7 ff.). Der biblische Begriff des „Samens" (1 Mos. 3, 15 f.) ist die Grundlage für die Berechtigung des collectiven und socialen Factors der Religion als der Bundesgemeinschaft Gottes zunächst mit seinem erwählten Volk (dem „Hause" Jakob als dem „priesterlichen Königreich" 2 Mose 19, 3 ff.; 5 Mos. 7, 6 ff.) und dann mit der gesammten Völkerwelt (vgl. 1 Mos. 49, 10; Ps. 47, 2; 67, 4; Jer. 34, 1; 49, 6 f.) oder der Menschheit, wie sie im ersten und zweiten Adam sich einheitlich darstellt (vgl. 1 Mos. 2, 7; 3, 15—20 mit Röm. 5, 18; 1 Kor. 15, 22 ff.) und im Reich Gottes Gestalt gewinnen soll (Ps. 93, 1; 103, 19; 145, 13; Dan. 3, 33; 4, 31; 7, 22; Mark. 1, 15; Matth. 13, 3 ff.; 21, 43; Off. 11, 15; 19, 6). Aber im Herzen der Einzelnen will Gott selbst (persönlich) Wohnung machen (Jes. 57, 15; Joh. 14, 23), damit, was er für das Ganze in seiner herablassenden Liebe thut (2 Mos. 25, 8; Joh. 1, 14), auch den Einzelnen für ihre Beseligung zugute komme (Matth. 5, 3 ff.; 24, 13; 25, 34 ꝛc.). —

§ 6. Zusammenfassung.

1. Für den Christen, sofern er als schuldbewußter, aber begnadigter Sünder durch das Evangelium von Christo der erbarmenden Liebesgesinnung Gottes als des Vaters auf Grund der erfahrenen Sündenvergebung innerlich gewiß geworden, besteht die Religion ihrem idealen Wesen nach in der Gotteskindschaft, wie sie kraft unbedingten Vertrauens zu Gott als gläubiger Gebetsverkehr mit ihm eigenartig sich kundgiebt.

2. Aus dem heißen Durst nach wahrem und dauerndem Leben in Gott hervorgehend, wird der religiöse Glaube, sofern in ihm Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, Abhängigkeit und Freiheit geeint sind, mit innerer Nothwendigkeit zum Quellpunkt sittlicher Lebensbewegung in selbstverleugnendem Liebesgehorsam, sowie zu einem „Trachten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit" in beseligender Hoffnung.

3. Zu Stande kommen kann die Religion in diesem idealen Sinne nur durch Zusammenwirken der drei constituirenden Fac-

toren (des göttlichen, socialen und individuellen) d. h. auf dem Grunde göttlicher Selbstoffenbarung (§ 7), durch geschichtliche Vermittelung einer Religionsgemeinschaft (§ 8), als inneres Erlebniß der gläubigen Persönlichkeit (§ 9). —

§ 7. Der göttliche Factor der Religion oder das Offenbarungsprincip.

1. Die Religion ihrem idealen Wesen nach, wie sie auf Grund christlicher Glaubenserfahrung als Gotteskindschaft im vertrauenden Gebetsverkehr sich uns darstellte, ist gar nicht denkbar, geschweige denn wirklich ohne eine dem entsprechende Zeugung und Selbstbezeugung von Seiten Gottes als des Vaters. Sofern der geheimnißvoll verborgene Gott für uns Menschenkinder sich faßbar und erkennbar macht, reden wir von Gottes Offenbarung. Denn wie sollen wir mit dem in kindlich vertrauendem Gebetsverkehr leben, von dem wir nichts wissen, und wie können wir den Namen dessen anrufen, von dem wir nichts gehört?

Selbst in den heidnischen Religionen ist die stillschweigende oder ausgesprochene Voraussetzung stets die, daß die Gottheit, der man anbetend sich unterstellt, irgendwie — sei es im Walten der Naturmächte (physische Religion), sei es im Innern des Menschen (psychische Religion) — sich kund giebt, oder aber sonderlich im Wort (Orakel) und mit der That (durch Wunderzeichen; s. w. u. sub. 3) ihren Willen erkennbar macht (positive Religion). Selbst der Gedanke einer in Schrift und Tradition sich dem religiösen Menschen verbürgenden „Offenbarung" findet sich in allen entwickelteren Religionen der Culturvölker (Inder, Chinesen, Parsen, Aegypter, Semiten). Nur daß die Heiden gleichsam tastend nach dem „unbekannten Gott" suchen, dem sie mehr oder weniger unwissend Gottesdienst thun.

Für die christliche Glaubenserfahrung und zwar insonderheit für den frommen Kindessinn, der das „Abba, Vater" von Herzen ruft, ist Eins gewiß: was er in Christo durch das inwendige Zeugniß des Geistes Gottes kraft des Evangeliums erlebt hat

und fort und fort erlebt, ruht auf einer Gotteswirkung, auf einer derartigen Selbstbezeugung Gottes, wie sie unserem menschlichen Religionsbedürfniß entspricht. Darin liegt die überwältigende Herrlichkeit, aber — wir verhehlen es uns nicht — auch das Geheimnißvolle, die ganze Schwierigkeit der Offenbarungsidee, die wir hier zunächst als ein uns vorliegendes *Problem* in den wesentlichen Grundelementen uns klar zu machen haben. Es handelt sich für unsere principielle Voruntersuchung noch nicht um eine Darlegung der heilsgeschichtlichen und heilspädagogischen Selbstbezeugung Gottes zur Erlösung der sündigen Menschheit (§ 15) sammt Wunder und Weissagung, Heilsthat und Heilswort Gottes; oder gar um die schließliche Kernfrage, ob und inwiefern die Bibel als inspirirtes Gotteswort eins sei mit *der* Offenbarung Gottes. Dafür können wir erst dann das volle Verständniß gewinnen, wenn wir vom Boden der christlichen Glaubenserfahrung ausgehend, also in *der* erlebten Gewißheit, daß nur in der Person Christi uns Gott als Vater offenbar geworden ist, uns zunächst in das zu Grunde liegende gottselige Geheimniß versenken und auf diesem erfahrungsmäßigen (empirischen) Wege die *Idee* der Offenbarung des geheimnißvoll-verborgenen Gottes uns klar zu machen suchen, um sie sodann als *Forderung* (*Postulat*) des religiösen Glaubensbewußtseins zu verstehen (2) und ihren schließlichen Zweck (teleologisch) uns zu vergegenwärtigen (3). Da gilt es denn zunächst ihr *Wesen* zu erfassen im Hinblick auf ihr Subject, den sich offenbarenden Gott; sodann ihren das religiöse Kindesverhältnis begründenden *Inhalt* zu bestimmen in Rücksicht auf ihr Object: die nach Gottesgewißheit sehnsuchtsvoll ausschauende Menschheit; und endlich die *Mittel* und *Wege* zu beschreiben, durch die allein es zu dem Endziel einer mit Gott kindlich geeinten, ihn kindlich anbetenden Menschheit, d. h. also zu einer Gottesmenschheit kommen kann, die unter der Vaterschaft und Königsherrschaft Gottes ihm „in seinem Reiche dient", ihm im Geist und in der Wahrheit kindliche Anbetung zu zollen vermag. Erst wenn wir die thatsächliche Verdunkelung der Gottes- und somit auch der Offenbarungsidee in der factisch gewordenen Irreligiosität (Cap. 2,

§ 10 ff.) allseitig werden beleuchtet und dadurch die Nothwendigkeit einer sonderlichen, heilsgeschichtlich vermittelten Offenbarung werden nachgewiesen haben, kann schließlich auch das kündlich große Geheimniß (Problem), die praktisch begründete Forderung (Postulat) und die wohl verbürgte Thatsächlichkeit (Realität) einer auch urkundlich bezeugten Heils- oder Erlösungsoffenbarung, wie sie in Christo gipfelt und in der heil. Schrift uns bezeugt ist, zu vollem Verständniß gelangen (Cap. 3 § 16 ff.). —

Bei dem Versuch einer principiellen Feststellung und Klärung der Offenbarungsidee tritt uns nun von vorn herein eine — wie es scheint — kaum zu bewältigende Schwierigkeit entgegen. Handelt es sich hier doch um ein Problem, an dem zu allen Zeiten die bedeutendsten Forscher und Denker sich den Kopf zerbrachen, die hervorragendsten Theologen und Religionsphilosophen — ich erinnere an Schellings „Philosophie der Offenbarung" — sich abquälten, ohne es durch eine klare und bestimmte Antwort der Lösung näher geführt zu haben. Der rationalistisch oder supranaturalistisch gefärbte Deismus stellte sich Gott, das Subject der Offenbarung, so jenseitig (transscendent, abstract) vor, daß von einer wirklichen innerweltlichen Selbstbezeugung kaum der Möglichkeit nach die Rede sein konnte. Da mußte die menschliche Vernunft mit ihren „rationalen" Gottesbeweisen oder dem Wunder- und Weissagungsbeweis nachhelfen, damit der Mensch sich zu dem unnahbar überweltlichen („absoluten") Gott andachtsvoll erheben könne. Auch Kant's theoretisirende Vernunft scheiterte am Offenbarungsbegriff, weil die Gottesidee rein transscendent blieb und die praktische Vernunft in ihrer selbstgesetzgeberischen Kraft (Autonomie) den „moralischen" Beweis für einen absoluten Gesetzgeber nicht erbringen konnte. Der Offenbarungsidee fehlte ihr Kern, ihr belebendes Centrum: die freie Selbstbethätigung des innergeschichtlich sich kund gebenden Gottes, wie sie ohne die Annahme einer Selbstbeschränkung der herablassenden und mitleidenden Liebe weder vorstellbar, noch faßbar ist.

Auf der anderen Seite drohte die pantheistische Speculation seit je her — besonders in ihrer spinozistischen und Hegel'schen

Ausprägung — Gott (als natura naturans oder abſolute „Subſtanz", als das ſchlechthin Seiende) ſo in den Welt- und Menſchheitsproceß herabzuziehen, daß von einer perſönlichen Selbſtbezeugung nicht die Rede ſein konnte. Im Gegentheil: der Menſchengeiſt ſollte uns den Gott offenbaren, der erſt in unſerm Denken zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt komme. Der Menſch oder der Weltproceß wurde zur Geburtsſtätte Gottes. Eine Offenbarung — reſp. eine wunderbare perſönliche Selbſtbezeugung Gottes — erſchien ebenſo unnöthig als unmöglich. Die Offenbarungsidee wurde entweder ganz verneint oder das ſie bedingende Subject war das menſchliche Geſammtbewußtſein, der Intellect des armſeligen Menſchen, der aus ſich heraus Gott erzeugen, durch die „Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins" ihm erſt geiſtiges Daſein und Soſein verleihen ſollte. Hier wird das Offenbarungsprincip gradezu auf den Kopf geſtellt. Die Urſache wird zum Product, das Subject zum Object der Offenbarung. Selbſt ein ſo tiefſinniger und gläubiger Theologe wie Schleiermacher ſcheiterte an der Klarſtellung der Offenbarungsidee. Warum? Weil ihm mit dem falſchen und einſeitigen Religionsbegriff (ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl) auch der perſönliche Gott und die Eigenart ſeiner perſönlichen Selbſtbezugung verloren gegangen oder wenigſtens verdunkelt war. Denn für das „ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl" kann die Vorausſetzung nur eine „ſchlechthinige Welturſächlichkeit" ſein, die ſich perſönlich gar nicht offenbaren kann, weil ſie nicht „in den Gegenſatz ſich hineinbegeben" darf, alſo auch nicht dem Menſchen, dem religionsbedürftigen Geiſt, menſchlich und geſchichtlich zu nahen im Stande iſt, weder durch perſönliche Selbſtbezeugung, noch in herablaſſender Concentration. Er bleibt ein namenloſes Etwas, ein dunkler Welthintergrund! „Gefühl iſt Alles! Name Schall und Rauch!" —

Für den nach Glaubensgewißheit und Gotteskindſchaft ſehnſuchtsvoll ausſchauenden Menſchen ergäbe ſich daraus nur ein namenloſes Elend. Gott, der ſchlechthin Ferne und ewig Unzugängliche, weil überweltlich Abſolute, oder Gott, der ſchlechthin Nahe, aber als cauſirende „Welteinheit" oder „Weltſeele" Unausforſchliche,

unſerm Herzen, ja unſerm geiſtigen Bedürfniß ewig Fernbleibende — dieſer unlebendige oder unperſönliche Gott könnte nie als wirkendes Subjekt der Offenbarung im Glauben erfaßt und im Leben erprobt werden.

Ich meine, alle Grundirrthümer, die ſich an die Offenbarungsidee bisher angeknüpft haben, laſſen ſich meiſt aus dem Einen Grundfehler erklären: man dachte ſich — wie das bekanntlich die Socinianer betonten — unter Offenbarung die Aufhebung des Geheimnißvollen, die volle „Aufklärung“ des Verborgenen, die Entſchleierung des Verhüllten, mit Einem Wort: die lichtvolle, unzweideutige und zweifelloſe Darlegung des innergöttlichen Weſens, ſeines „abſoluten“ Lebens, ſeines heiligen Willens, ſeiner ewigen Wahrheit, ſeiner majeſtätiſchen Herrlichkeit. Läge darin die Offenbarungsidee — ſie wäre etwas Troſtloſes. Ja ſie hätte für uns Menſchen, die wir uns nach dem Vaterherzen ſehnen und der Gotteskindſchaft froh werden wollen, — etwas Abſchreckendes, Niederſchmetterndes. Wie Fauſt jenem Erdgeiſt gegenüber müßte ein Jeder dem ſchlechthin aufgedeckten „Angeſicht“ der herrlichen Gottesmajeſtät gegenüber ein „weggekrümmter Wurm“ werden. Es wäre nicht der ſich offenbarende Vater, es wäre der furchtbare Richter, der uns alſo nahte. Der alſo ſich offenbarende Gott wäre unſer Tod, nicht aber unſer Leben und unſere Seligkeit. Er müßte uns niederwerfen und zerſchmettern, nicht aber aufrichten und erheben.

Beiläufig ſei hier — nur zu vorläufiger Orientirung über die Offenbarungsidee, denn wir kommen ſpäter (§ 15 ff.) auf die Selbſtoffenbarung Chriſti zurück — darauf hingewieſen, daß auch die Offenbarung Gottes in Chriſto ſich derartig einhüllt in die Knechts- und Kreuzesgeſtalt, daß nur die dürſtenden und hungernden, die ſuchenden und ſehnenden Seelen ihn finden und verſtehen, reſp. ſeine geheimnißvollen Worte (z. B. vom Reiche Gottes Matth. 13, 11 ff.) ſich zu eigen machen und vernehmen. Eben deshalb „offenbart“ ſich der Auferſtandene nicht der ganzen, feindſeligen Welt (das wäre ihr Gericht!), ſondern nur dem Jüngerkreiſe, der ihm und ſeinem Evangelium in der Knechtsgeſtalt gefolgt war und geglaubt hatte. Und eben deshalb verzögert Gott in erbarmender Geduld die „Offenbarung“ Chriſti in Herrlichkeit.

Ja, wie iſt es denn mit dem Begriff „Offenbarung“ vereinbar, daß Gott nun doch in gewiſſem Sinne „geheimnißvoll-verborgen“ bleiben ſoll, um uns arme Staubgeborene nicht zu ſchrecken? Iſt das nicht blos ein frommer Wunſch, ein pium desiderium? Iſt doch Offenbarung ihrer Idee nach Selbſtkundgebung göttlichen Geiſtes (φανέρωσις, manifestatio) oder — gegenüber dem endlichen, beſchränkten, den Verborgenen ſonſt nicht kennenden und erkennenden Menſchen — eine Selbſtenthüllung, eine Entſchleierung (ἀποκάλυψις, revelatio) des göttlichen Geheimniſſes? In gewiſſem Sinne allerdings. Selbſtkundgebung, Selbſtzeugniß Gottes und ſeines Geiſtes iſt der poſitive Kern der Offenbarungsidee. Aber die Schale dieſes Kernes trägt nothwendig einhüllenden Charakter. Ja der Kern ſelbſt in ſeiner treibenden Keimfülle birgt ein tiefes Geheimniß, ein, ich möchte ſagen, ewig reizvolles Problem. Gott will ſich ſelbſt für uns einhüllen, ſo zu ſagen einkleiden, damit wir den Saum ſeines Gewandes — „der Gottheit lebendiges Kleid“ — erfaſſen, es küſſen lernen. Das volle Licht, die Glanzfülle göttlicher Majeſtät und Herrlichkeit müßte uns blenden; unſer Auge iſt nicht dafür eingerichtet, in die Sonne zu ſchauen. Wir fühlen es einem Fauſt nach, wenn er meint, der Menſch ſei da, Beleuchtetes, nicht das Licht ſelbſt zu ſehen. „So bleibe denn die Sonne mir im Rücken“ — ſpricht jener grübelnde Weltweiſe, der mit ſeinem „Geheimnißvoll-Offenbar“ den Nagel auf den Kopf traf. Er beſtätigte damit, vielleicht nur halbbewußt, jene Wahrheit, wie ſie ſelbſt ein Moſes erfuhr, da er Gott nur von der Rückſeite ſchauen, ihm hintennach ſehen ſollte, um ſeine Offenbarung zu erfaſſen (2 Moſ. 33, 23).

Das iſt für die Offenbarungsidee im Hinblick auf ihr Subject, Gott den Herrn, von tiefgreifender, entſcheidender Bedeutung. Denken wir uns die Möglichkeit, daß Gott ſich derart klar und offenkundig bezeugte — wie es z. B. die oberflächlichen „Aufklärer“ rationaliſtiſcher Art fordern — daß kein vernünftig denkender Menſch überhaupt zu ihm Nein ſagen könnte. Setzten wir den Fall, Gott wäre aus ſeinen Offenbarungsworten und Thaten ſo

präcis demonstrirbar wie jedes offenkundige unbestreitbare Ereigniß; oder er wäre selbst nur ein Begriff, eine Idee, die durch metaphysische und logische Beweisführung mit mathematischer Sicherheit sich feststellen ließe, was wäre die Folge? Gott würde durch solch eine Selbstoffenbarung auch die Widerwilligen zwingen, ihn zu erkennen und anzuerkennen. Das ist nicht blos Gottes unwürdig; es würde auch das Offenbarungsprincip geschädigt. Der Werth, der innere sittliche Werth der Gottesidee ginge sammt dem religiösen Glauben und dem Freiheitscharakter religiöser Ueberzeugung verloren. Die Gottesidee wäre dann entweder etwas Abschreckendes, richterlich Furchtbares für die, die sie ablehnen, oder sie sänke zu einer Art Marktware herab im Austausch menschlich kluger Gedanken. Und wie viel Falschmünzerei macht sich auf diesem eitlen und eingebildeten Gedankenmarkt (vanity fair!) geltend.

Darum können uns auch, selbst wenn sie noch so zwingend wären, keine theoretischen Gottesbeweise — so oft man es auch versucht hat — die Offenbarung ersetzen. Ja es ist meiner Ueberzeugung nach zwar ein fromm gemeinter, aber (menschlich geredet) thörichter Seufzer, wenn man auf Gott schauend spricht: „Ach daß du den Himmel zerrissest und führest herab!“ Ach daß Er ohne Geheimniß, in nackter Schönheit und Größe sich offenbarte! Warum dieses „Incognito“ Gottes — in gewissem Sinne auch Christi — auf Erden! Da möchten wohl Manche, wie jene noch „ungläubigen“ Brüder Jesu (Joh. 7, 3 ff.) ihn drängen, daß er sich selbst der Welt offenbare (*φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ*), oder wie jene feindseligen Juden (Joh. 10, 24) sprechen: Wie lange hälst du unsere Seelen auf? Bist du Christus, so sage es uns frei heraus! — Ist er Christus, so steige er vom Kreuz, daß wir sehen und glauben (Mark. 15, 32)! — Ja, warum auch in der Bibel, die doch Gottes Offenbarungsbuch sein soll, so viel Dunkles, so viel Mysterien, so viel Verhülltes, ja scheinbar Widersprechendes und Unklares! Warum leuchtet nicht Gottes Klarheit mit „unverhülltem Angesicht“ uns Allen? Warum dürfen

wir immer nur wie durch einen Spiegel „im dunkeln Wort“ und an „dunkelm Ort“ einige gebrochene, farbenreiche Lichtstrahlen seiner verborgenen Herrlichkeit schauen? Warum ist selbst für den geförderten und erfahrenen Christen die speciell sich so nennende „Offenbarung“, ich meine die Apokalypse des Johannes, ein Buch mit sieben Siegeln? Warum ist und bleibt unser Leben auch mit Christo „verborgen in Gott“?

Luther wußte — wie Paulus und die vom Geist erleuchteten Propheten und Apostel — die rechte Antwort darauf. Unserm Luther ist Gottes „Mummerei“, wie er sie drastisch nannte, d. h. die Einkleidung seiner herrlichen Offenbarung in unscheinbare Hüllen ein Erweis dafür, daß Gott uns Menschen menschlich nahen will, damit wir in den Stand gesetzt werden, ihn als unsern Gott anzubeten, seinen Namen anzurufen, ihm kindlich zu vertrauen, als dem Vater, der uns liebt und freundlich zu uns sich herabläßt, ja mit uns fühlt und leidet und durch Menschen menschlich zu uns reden und menschlich mit uns handeln will. Darin wurzelt die „Gottseligkeit“ des „anerkannt (ὁμολογουμένως) großen Geheimnisses“, von dem ein Paulus (1 Tim. 3, 15 f.) und alle geisterfüllten Männer zu sagen wissen.

Das wird insonderheit dem erfahrenen Christen vollkommen klar, wenn er sich zum Bewußtsein bringt, daß Gott „im Fleisch“ geoffenbart, durch Christum uns nicht nur menschlich, sondern auch in der unscheinbaren Hülle der Knechtsgestalt, ja unter der Schmach des Kreuzesleidens am allernächsten getreten ist. Dadurch erst ist Gott als die heilige Liebe, als der gnädige und erbarmende uns faßbar, verständlich, lieb, d. h. im wahren Sinne „offenbar“ geworden. Darin wurzelt aber auch jene Grundidee der Offenbarung, die Luther bei seiner Theologie des Kreuzes nicht müde wird zu betonen, daß Gottes Größe in der Kleinheit, sein Reichthum in der Armuth, seine Weisheit in der Thorheit des Evangeliums, seine Kraft in der Schwachheit, seine Herrlichkeit im Kreuzesleiden „offenbar“ d. h. uns lieblich, faßlich, anbetungswürdig und herzbeweglich geworden, friedebringend und doch sehnsuchtsreich, trostbringend

und doch das Heimweh nach dem Vollendungsziel — der vollen Klarheit — in uns weckend.

Durch diese tiefere Offenbarungsidee wird also erst das ermöglicht, was Paulus von den Athenern fordert: daß wir, die wir als gottesbildliche Menschen in Gott leben, weben und sind, ihn *suchen* sollen, ob wir ihn tastend (ψηλαφήσειαν Apostg. 17, 27) finden möchten. Auf das Suchen weist ja auch das hin, was wir Sehnsucht nennen. Und ohne inneres Sehnen, ohne den heißen Hunger darnach *soll* kein Mensch Gott erfassen und erleben können. Daher ist Er ebenso wenig wie das köstliche Gold ein Allerweltsgut, das offen zu Tage liegt. Nein, dieses höchste Gut ruht im tiefsten dunkeln Schacht und soll und kann nicht ohne Mühe und auch dann nur von Mühseligen gefunden, als „verborgener Schatz" im Acker in heißer Arbeit gesucht und gehoben werden. Wäre die Offenbarungsidee eins mit einem sicher demonstrirbaren, weil sich selbst demonstrirenden Gott, so wäre die bequeme, hochmüthige *Sicherheit*, nicht aber die sehnsuchtsvoll weiter strebende und dankbar demüthige *Gewißheit* das Kennzeichen religiösen Glaubens. „Fertig" sein im Gefühl des Besitzes der „absoluten", weil von Gott selbst „geoffenbarten" Wahrheit, ausruhen wollen im Bewußtsein einer vollkommenen Gotteserkenntniß, einer schwarz auf weiß verbrieften Sebstmanifestation göttlichen Wesens heißt fetischartigen Götzendienst treiben. Gott will uns eben durch seine herablassende Selbstoffenbarung dahin bringen, daß wir in den Stand gesetzt werden, als Kinder Gottes mit Furcht und Zittern ihn zu ehren, sein gnädiges (wenn auch für uns noch verhülltes) Angesicht zu suchen, vor Allem aber ihm kindlich zu vertrauen, ihn im Geist und in der Wahrheit anzubeten und diese uns beseligende Gottesgemeinschaft auf Grund der geheimnißreichen, aber dem sehnenden Herzen faßbaren *Selbstbezeugung* seines Geistes auch im Leben, in fortschreitender Heiligungs- und Liebesarbeit zu bewähren. — Das führt uns zu der *zweiten* Frage, die wir gestellt: wie das Problem der Offenbarung zum *praktischen Postulat*, d. h. zu der religiös-sittlichen Forde-

rung wird, ſo daß der Offenbarungsinhalt auch dem Object, dem ſie gilt, der Menſchheit und ihrem Religionsbedürfniß wirklich entſpreche. —

Vorher möchte ich hier, obwohl es den Gedankenzuſammenhang unſerer principiellen Unterſuchung zu durchbrechen ſcheint, für diejenigen Leſer, die gegenüber der eben entwickelten Offenbarungsidee als einer einſeitig anthropomorphiſchen (d. h. dem menſchlichen Bedürfniß, aber nicht der wirklichen Gottesidee entſprechenden) ernſte Bedenken hegen ſollten, darauf hinweiſen, daß nicht nur einige Schriftſtellen, die ich bereits oben berührt (vgl. Kol. 3, 3; 1, 24 ff.; Eph. 3, 2. 5; 1 Tim. 3, 16), ſondern die ganze heilige Schrift von Anfang bis zu Ende dieſer Offenbarungsidee ihr Siegel aufdrückt (ſ. das Nähere § 15). Wofür Chriſtus den Vater preiſt (Matth. 11, 25 ff.; Luk. 16, 17), daß er es den Klugen und Weiſen verborgen und den Unmündigen, den kindlich ſuchenden Seelen geoffenbart hat (vgl. 1 Kor. 1, 27), weil eben der Vatername nur in dem Sohne offenbar wird (Matth. 11, 27; Joh. 3, 35), iſt vom Herrn ſelbſt, wie von Paulus als ein μυστήριον — als ein in Gleichniß gehülltes Problem — bezeichnet worden, als ein „Geheimniß", das nur den fragenden und ſuchenden Jüngerſeelen, nicht aber dem ſelbſtgerechten und ſelbſtzufriedenen Phariſäerſinn zugänglich iſt (Matth. 13, 11 ff.; Jeſ. 6, 9 ff.). Denn Gott hat Luſt zu der Wahrheit, die im Verborgenen liegt (Pſ. 51, 8; 2 Kor. 2, 7). Seine Glorie, ſeine δόξα (כבוד) kann Niemand unter den Sterblichen ſchauen. Freilich verheißt der Herr denen, die reines Herzens ſind, daß ſie Gott ſchauen werden (Matth. 5, 8). Aber das bezieht ſich auf die Vollendungszeit, wo wir Gott ſchauen und erkennen ſollen, wie er iſt (1 Joh. 3, 2). Röm. 8, 18 redet Paulus daher von der Herrlichkeit, die an uns oder in uns ſoll geoffenbaret werden (vgl. 1 Kor. 13, 12 von Angeſicht zu Angeſicht). So iſt auch die Manifeſtation (φανέρωσις) Gottes für die Heiden beſchränkt auf das Erkennbare Gottes (Röm. 1, 19 τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ) und ſeine ſpecifiſche Selbſtenthüllung (ἀποκάλυψις), ſein Selbſtzeugniß (μαρτυρία Joh. 5, 32; 1 Joh. 5, 10 vgl. Act. 14, 17; 17, 27), ſeine Selbſtkundgebung (γνωρίζειν Röm. 16, 26; Eph. 1, 9), ja ſeine ewige Kraft und Herrlichkeit (δόξα, δοξάζειν Joh. 17, 4 ff. vgl. 2 Kor. 3, 18 ff.; 4, 3 ff.) hüllt er derart ein in ſeinen „Namen", daß er nur denen, die ihn ſuchen (Act. 17, 27) und anrufen, faßbar wird (Joh. 4, 22 ff.). Vgl. Joh. 14, 21, wo Chriſtus verheißt, ſich denen kund zu thun (ἐμφανίζειν vgl. ἐπιφαίνεσθαι Tit. 2, 11; Luk. 1, 79; Mark. 16, 9; Röm. 10, 20), die ihn lieb haben. (Vgl. Joh. 17, 6.) Dieſe Einhüllung tritt überall, ſelbſt in den altteſtamentlichen ſogen. Theophanien als ein charakteriſtiſches Moment der Offenbarungsidee uns entgegen. (Ich betone das z. Theil gegenüber Ed. König's „Der Offenbarungsbegriff des A.T.'s" 1882. 2 Bde. Vgl. ſeine neueſte Abh. N. K. Z. 1896, S. 124 ff.)

Wo Gott zu den Vätern redet, fährt er in herablaſſender Selbſtbeſchränkung „nieder“ (1 Moſ. 11, 5: 18, 21), hüllt er ſich in Menſchen- oder Engelgeſtalt (1 Moſ. 18, 1 ff.; 19, 1 ff.; 21, 17 ff.; 26, 24) oder erſcheint ihnen im Traume (1 Moſ. 31, 10 f.; 37, 5 ff; Ez. 13, 2 ff.; Matth. 1, 20; 2, 13) oder ſpricht, wie zu Moſe, aus feurigem Buſch (2 Moſ. 3, 6; 6, 2 ff.). Er offenbart wohl ſein „Geheimniß“ den Propheten (Amos 3, 7; Jer. 23, 14 ff.); aber „den Himmel zerreißen“ thut er nicht (Jeſ. 63, 19). Der Gott, der „verborgene Dinge offenbaren kann“, wo und wie er will (Dan. 2, 47), thut es doch ſtets in weiſer Ordnung, in allmählichem Nacheinander und in zeitweiliger Verhüllung. Daher iſt im „Zelt der Zuſammenkunft“ (אֹהֶל־מוֹעֵד), der göttlichen Offenbarungsſtätte des alten Bundes, das Allerheiligſte annoch in Dunkel gehüllt (2 Moſ. 29, 42 vgl. 2 Moſ. 20, 21); und ſein Name (Jahve) iſt den Vätern (obwohl er ihnen wiederholt erſchienen iſt) noch nicht „geoffenbart“ worden (genauer: habe ich ihnen nicht zu erfahren gegeben 2 Moſ. 6, 3). Und Moſes ſoll „dem Volk zeugen“, daß ſie nicht herzubrechen zum Herrn und der Herr ſie zerſchmettere, wenn ſie ſein unverhülltes Angeſicht ſchauen (2 Moſ. 19, 19 ff.). Daher ſoll auch Moſe ihm hintennach, gleichſam nur ſeine Rückſeite (אֶת־אֲחֹרָי) ſehen; denn ſein Angeſicht (פָּנַי) wird nicht geſchaut (2 Moſ. 33, 21 ff. vgl. 1 Tim. 6, 16). Erſt auf dem Berge der Vollendung will er das „Hüllen“ wegthun (Jeſ. 25, 7); anfangsweiſe in Chriſto, voller Klarheit erſt bei der letzten „Offenbarung“ Jeſu (ἀποκάλυψις Χριστοῦ Röm. 8, 19; 2 Theſſ. 1, 7) und ſeiner Herrlichkeit (Luk. 12, 2: συγκεκαλυμμένον ἀποκαλυφθήσεται; Luk. 17, 30; Apok. 1, 2; 19, 10). Bis dahin gilt, daß unſer Leben mit Chriſto verborgen iſt in Gott (Kol. 3, 3), und daß nur dem Glauben der Arm des Herrn offenbar wird (Jeſ. 53, 1: עַל־מִי נִגְלָתָה; Röm. 1, 17; 10, 10 ff.).

2. Was offenbart denn Gott, um die Menſchheit an ſich zu ziehen, um ſie zu vertiefter Erkenntniß, zu wahrer Ehrfurcht, zu freiem kindlichen Gehorſam, zu gebetsfreudiger Hingebung zu erwecken und zu befähigen? Reicht es aus — wie der moraliſtiſche Rationalismus vorausſetzt — daß der ſich offenbarende Gott der natürlichen Vernunft aufhelfe durch eine ſchlechthin aufklärende Lehrmittheilung, oder dem irrenden Willen eine Richtung (Directive und ſtarken Impuls) gebe zu normaler, dem Gotteswillen entſprechender Pflichterfüllung? Durch ſolch eine aufklärende Lehre würde dem menſchlich ſuchenden Verſtand (vielleicht!) eine Handhabe geboten zu geklärter und vertiefter „Weltanſchauung“ unter der Idee Gottes als der Alles bedingenden „Welteinheit“. Durch eine das ſchwankende Gewiſſen feſtigende, göttlich ſanctionirte Lebens-

behalten werden. Und dem entspricht auch nach christlicher Glaubenserfahrung der Thatbestand. Gott will allerdings sein eigenstes geistiges *Leben*, sei es schaffend, sei es neuschaffend, sei es zeugend, sei es überzeugend — der Menschheit mittheilen, damit sie sich im Geist anbetend zu ihm erhebe. Dazu bedarf es einer lebensvollen und in diesem Sinne wirksamen Kundgebung seines heiligen *Liebeswillens* und einer dem Menschen zugänglichen, ihn strafenden und erhebenden, richtenden und aufrichtenden *Wahrheit*. Nur der sich selbst bestimmende und sich selbst erkennende Gott kann auch seinen väterlichen Willen so mittheilen, daß der menschliche Wille zu kindlich vertrauendem Gehorsam befreit werde; oder seine ewige Wahrheit in erbarmungsreicher väterlicher Herablassung so kund thun, daß der nach Wahrheit dürstende Mensch nicht geblendet, sondern erleuchtet, zu jener trostreichen Ueberzeugung gebracht werde, daß er in kindlicher Anbetung den wahren Gott als Vater ehrfurchtsvoll erkenne und anerkenne.

Es handelt sich also bei dem für die Menschheit bestimmten Offenbarungsinhalt nicht um das göttliche Wesen an sich, sondern um das göttliche Leben, wie es *für uns* und *in uns* Leben weckend und Leben erzeugend allein wirksam werden kann, also auch nicht um eine bloße *Willenskundgebung* Gottes, die so zu sagen außerhalb des menschlichen Leistungsvermögens als apodictisches Gesetz sich ihm blos fordernd oder sein Leben regulirend gegenüberstellte; oder um eine *Wahrheitskundgebung*, die uns alle Welträthsel löste und unseren Wissensdurst im Hinblick auf alle mögliche und denkbare Erkenntniß stillte. Der Offenbarungsinhalt *concentrirt* sich vielmehr auf dasjenige Gebiet, auf welches allein es bei der Begründung der Religion im idealen Sinne (§ 6) ankommt: auf die lebensvolle und eben deshalb geistig belebende Kundgebung seines heiligen, gnadenreichen Liebeswillens und seiner trostreichen Wahrheit, durch welche er der offenbarungsbedürftigen Menschheit gegenüber derart von seiner Vaterschaft zeugt, daß sie von ihrer Kindschaft überzeugt werde. Auf welchem *Wege* und durch welche *Offenbarungsmittel* das gottgewollte Ziel, eine ihn im Geist und in der Wahrheit an-

betende und ihm kindlich dienende Gottesmenschheit, erreicht werden kann, das ist die dritte Frage, die wir zu erörtern haben, um das Offenbarungsprincip als göttlichen Factor der Religion zu vollem Verständniß zu bringen.

Was den Offenbarungsinhalt gegenüber der offenbarungsbedürftigen Menschheit betrifft, so ruht unser „Postulat" ganz auf dem Boden der Schrift. Die principielle Forderung, die wir stellten, wäre durchaus anmaßend oder schwebte als speculatives Menschenfündlein in der Luft, wenn sie nicht bestätigt würde durch die Eigenart göttlichen Zeugnisses und den Fortschritt seiner erzieherischen Selbstkundgebung. Ihr allmählich sich entfaltender Gesammtinhalt bewegt sich um die beiden Brennpunkte: Gesetz und Evangelium, Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 17 f). Das Gesetz (2 Mos. 20, 1 ff.) aber ist nicht abstracte Forderung oder lediglich Willensoffenbarung ohne Selbsthingabe dessen, der als der „Heilige in Israel", als Israels „Herr und Gott", als sein „Vater" und „Erlöser" die einige Quelle der gesetzerfüllenden Liebe ist (5 Mos. 30, 11—19; 5 Mos. 4, 6 ff.). Insofern ist das Gesetz eine Gnadengabe des sich offenbarenden Gottes, eine Gabe, deren sich die Frommen in Israel freuen, weil in diesem „Bunde" Gottes mit seinem erwählten Volk die Signatur der Gotteskindschaft enthalten ist, so sie ihn „von ganzem Herzen und von ganzer Seele suchen" (5 Mos. 4, 29; 2, Mos. 19, 9; vgl. Matth. 5, 17 ff.) Deshalb freut sich der Gläubige dieses Gesetzes, als eines Lichtes auf allen seinen Wegen (Ps. 1; 19, 8 ff.; Ps. 119, 105 ff.). Mit ihm geht die gnadenreiche Verheißung Hand in Hand. Als Evangelium, als Frohbotschaft Gottes des Vaters in Christo enthält sie die Lebensbürgschaft, weil die Offenbarung der von ihm stammenden und deshalb allein vor ihm giltigen „Gerechtigkeit" für alle die, die sich seiner zuversichtlich und kindlich im Glauben getrösten (Röm, 1, 17; Luk. 10, 21). Es handelt sich hier also nicht um die „absolute" Wahrheit im Sinne vollkommener (theoretischer) Erkenntniß (vgl. dagegen 1 Kor. 13, 9 ff. „ich erkenne es stückweise" ἐκ μέρους, ἐν αἰνίγματι), sondern um die beseligende, trostreiche, befreiende Wahrheit (Joh. 8, 32; 18, 37), die zugleich Leben aus Gott (Joh. 5, 25 ff.; 14, 19; 17, 3) und Weg zu Gott ist (Joh 14, 6). Von einem uns offenbar werdenden Wesen Gottes an sich sagt die Schrift nichts; auch Joh. 1, 14 ff.; 17, 3 u. 1 Joh. 1, 1 ff.; Ebr. 1, 1 ff. u. Kol. 2, 9 nicht. Denn das einhüllende Fleisch (σάρξ) macht uns ja die Herrlichkeit Gottes als des Vaters im Sohne derart zugänglich (ἡ ζωὴ ἐφανερώθη!), daß wir aus seiner Gemeinschaft (κοινωνία) und Fülle (πλήρωμα) entnehmen können Gnade um Gnade. Es handelt sich also hier um jenen Vaternamen, den er uns kund gethan (Jes. 63, 16; Matth. 6, 9 f.; Joh. 17, 6. 26), um den „Gott für uns" (Röm. 8, 31), der uns seinen heiligen

Liebeswillen, seine lebensvolle Wahrheit durch seinen Geist bezeugt (Röm. 8, 14 ff.) um uns zu seinen Kindern zu zeugen (Jak. 1, 18; 1 Joh. 1, 12; 1 Petr. 1, 23 ff.), die ihn vertrauensvoll im Glauben anbeten (Mark. 11, 24; Luk. 11, 9; Joh. 16, 23 ff.; Matth. 21, 22). Denn der Vater will auch haben (ζητεῖ), die ihn also anbeten (Joh. 4, 23). Die „Tiefen der Gottheit (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ), die uns der „Geist offenbaren" soll (1 Kor. 2, 10), erforschen wir eben nur in dem Sinne und in dem Maße, daß wir das „uns von Gott gnadenreich Geschenkte" (τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα) zu wissen und ihn als den „allein wahren Gott" zu erkennen, für unser „ewiges Leben" erachten (Joh. 17, 3). Daß für den sündigen, von Gott geschiedenen Menschen (§ 10 ff.) solches nur in Christo möglich und wirklich ist, daß durch ihn erst das hier von uns beleuchtete Offenbarungsprincip in heilskräftiger Weise Fleisch und Blut gewinnt (Joh. 1, 14; 1 Tim. 3, 16), werden wir später (§ 15 f.) sehen.

3. Das in der Offenbarungsidee liegende geheimnißvolle Problem (1) und die in dem Offenbarungsinhalt zu Tage tretende praktische Forderung (Postulat sub 2) gelangen zur vollen Wirklichkeit (Realität) erst dann, wenn die Mittel (Medien) göttlicher Selbstbezeugung auch dem religiösen Bedürfniß und der geistigen Empfänglichkeit des Menschen entsprechen. Sonst verfehlte die Selbstbezeugung Gottes ihren Hauptzweck: eine mit ihm in kindlichem Gebetsverkehr stehende Gottesmenschheit zu erzeugen. Die einzig denkbaren und wirklichen Mittel geistiger d. h. persönlich selbstbewußter und zwecksetzender Kundgebung sind Wort und That. Ist der Geist Gottes als Geist des Lebens und der Liebe das eigentliche Offenbarungsprincip, so wird sich dieses durch Handeln und Reden irgendwie in einer der Menschheit zugänglichen Weise ausprägen, zum faßbaren, verständlichen Ausdruck bringen müssen. „Sprich, daß ich dich sehe" — „Rede, Herr, dein Knecht hört" — das ist gegenüber den stummen Götzen, die sich nicht bezeugen können, die Grundvoraussetzung für die Wirklichkeit eines geistig-persönlichen Kindesverhältnisses des Menschen zu seinem Gott. Selbstverständlich ist das nicht in dem Sinne zu verstehen, als müßte jedem Einzelnen gegenüber Gott in wundersamer Herablassung sich orakelhaft aussprechen. Das wäre erträumte Magie, nicht verbürgte Offenbarung. Das erzeugte Verwirrung, nicht Klärung. Das hieße zwischen Sinnestäuschung (subj. Einbildung,

Hallucination) und göttlicher Offenbarung die Grenze verwischen. Von vorn herein müssen wir — und zwar als gläubige Christen — dem hochmüthigen und anspruchsvollen Gedanken entgegentreten, als sei die Gottesoffenbarung etwas „Wunderbares" in dem Sinne, daß mit Durchbrechung aller gesetzmäßigen Ordnung und Stetigkeit (Continuität) Gottes Geist und Wille hier und da sich kundgebe, sei es in den inwendigen Erlebnissen unseres Bewußtseins (traumhaft oder als „Stimme Gottes"), sei es in der sinnlichen Einzelerscheinung außerordentlicher Naturereignisse (Mirakel, Zeichen). Dieser heidnische Wunder- und Offenbarungsbegriff wäre nur geeignet, zweifelndes Mißtrauen oder abergläubische Sicherheit zu erzeugen. Alles Abrupte und Zusammenhangslose kann nur dem rohen Sinn imponiren, mögen es Worte oder Geschehnisse, orakelhafte Reden oder staunenswerthe Einzelthaten sein. Es ist also entweder nichtssagend oder im höchsten Grade irreführend, wenn man von vorn herein das Wunder — dieses liebste Kind nicht blos des Glaubens, sondern auch des Aberglaubens — zum Kennzeichen und specifischen Medium der Gottesoffenbarung stempelt, sei es nun des geistigen Wortwunders im Sinne einer momentan wirksamen Inspiration, oder des übernatürlichen Thatwunders, im Sinne einer zauberhaft wirksamen Incarnation (s. w. u. § 15).

Freilich ist auch die göttliche Offenbarungswirklichkeit nicht ohne die Idee des Uebernatürlichen und Uebergeschichtlichen, wie es sich im Laufe der Natur und Geschichte eigenartig kund thut, zu verstehen. Aber diese Wirklichkeit einer wunderbaren Selbstbezeugung trägt eben den Charakter einer wachsenden Stetigkeit, einer fortschreitenden, höheren inneren Gesetzmäßigkeit in Wort und That, d. h. sie bezeugt sich innerweltlich und innergeschichtlich als eine erkennbare, weil allmählich fortschreitende und sich selbst begründende Reihe göttlicher Worte und Thaten.

Schon im Naturzusammenhange, sowie in der Weltschönheit (Kosmos) offenbart sich für jeden, der Auge und Ohr dafür hat, der ordnend waltende Geist, so daß — wie Schleiermacher mit Recht betont — die fromme (religiöse) Weltbetrachtung überall das

Wunderbare dieses Gefüges und seiner lebensvollen Einzelerscheinungen anstaunt, ja zum Suchen und Ahnen des göttlichen Hintergrundes in dieser räthselvollen Verschmelzung von Geist und Materie, Kraft und Stoff immer von Neuem angeregt wird. Und in der menschlichen Sphäre — welch ein wunderbares Ineinander von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, von Abhängigkeit und Freiheit in der sich selbst regelnden Bewegung, die wir das Gemeinschaftsleben nennen! Wie geheimnißvoll-offenbar tritt auch hier eine stetige Wechselwirkung derart ein, daß wir die vom Menschengeist zwecksetzend producirten Gebilde der Cultur auf technischem und socialem, rechtlichem und wissenschaftlichem, ästhetischem und ethischem Gebiete, wo überall Wort und That als Symptome der Geschichtsentwickelung sich die Hand reichen, den bloßen naturnothwendigen Vorgängen gegenüber als „Wunder" zu bezeichnen uns genöthigt sehen. Denn sie predigen uns von der aus materiellen Prämissen nicht erklärbaren Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes, von seiner Fähigkeit, Ideen zu fassen und diese mit ziel- und zweckbewußtem Willen in That umzusetzen, die Natur werkzeuglich zu verwenden und dem geistigen Ideal in Wort und Handlung leibliche Verkörperung zu geben. Am wunderbarsten erscheint aber diese Fähigkeit auf denjenigen Gebieten, wo das innere sittliche und religiöse Bewußtsein den Menschen nicht blos in den Stand setzt, nein — dazu nöthigt, einen regelnden Willen anzuerkennen, der gesetz- und pflichtmäßig die Lebensbethätigung bestimmt, ja sich zur Idee Gottes zu erheben, dem er anbetend zu nahen im Gewissen sich gedrungen fühlt (vgl. § 9, 3).

Alle diese, jedem aufgeschlossenen, beobachtenden Sinn sich aufdrängenden Thatsachen sind ein durch alle Zeiten sich wiederholender Erfahrungsbeweis dafür, daß die Welt der Natur und Geschichte der räthselvollen Wunder Gottes voll ist, denen der tiefere Mensch in ehrfurchtsvollem Staunen lauscht. Aber da tritt ihm überall auch die Thatsache entgegen, daß nicht der Mensch in seiner Vereinzelung (Isolirung) zu diesen Erfahrungen gelangt oder zum Genuß und Verständniß dieser Schätze sich zu erheben vermag.

Nur in der Gemeinschaft und in der allmählichen, zeiträumlich bedingten Geschichtsentwickelung vermag er culturlich fortschreitend zu arbeiten; nur in der Wort- und Thatüberlieferung, durch die der Einzelne auf die Schultern der vorarbeitenden Jahrhunderte gehoben wird, vermag er das bisher Errungene und Erfahrene zu verstehen und im Leben zu verwerthen.

Gerade so ist es auch mit der Gottesidee und Gottesoffenbarung, was ihre Mittel und ihren Endzweck betrifft. Das Wunderbare in ihr — wenn wir von dem specifischen Heils- und Erlösungswunder auch noch ganz absehen (s. w. u. § 16 f.) — liegt in dem aus der Naturentwickelung sich nimmermehr erklärenden Hineinragen einer höheren Geistesmacht in diese niedere Welt, einer übernatürlichen und übergeschichtlichen Macht, die doch innerhalb der Natur und innerhalb der Menschheitsgeschichte umgestaltend und Neues gebärend zu Tage tritt. Deutlich und unverkennbar kann das nur durch Worte und Thaten geschehen. Nur sie tragen den Stempel des persönlichen Geistes; und das Wunderbare liegt darin, daß in der Sphäre des Leiblichen das Bewußte und Zwecksetzende, also rein Geistige sich kund thut d. h. sich offenbart. Zwar bleibt es auch hier für uns eine geheimnißvolle Einhüllung (s. o. S. 88), wie ja die Sprache selbst ein tiefes, uns unergründliches Geheimniß ist. Worte sind Kleider der Gottesgedanken, sagt Carlyle mit Recht. Und überall, wo der Gotteswille zur zweckerfüllenden That wird, da verwirklicht sich ein Stück jener centralen Offenbarungswirklichkeit, wie sie in dem „das Wort ward Fleisch" gipfelt. Das Wunder ist also nicht sowohl Allmachtszeugniß, als liebevoll herablassende Einhüllung des Geistig-Persönlichen in die Form des Wortes und der That. Die Einhüllung (Involution) aber ist der keimartige und triebkräftige Anfang der wachsenden Entwickelung (Evolution). Nicht abrupt in Einzelworten (Orakeln) und Einzelthaten (Mirakeln), in Einzelerscheinungen oder an Einzelmenschen (gleichsam durch Natur-Revolution), sondern nur in der Weise will Gott sich offenbaren, daß eine controlirbare, weil zusammenhängende Kette von Kundgebungen des persönlichen, von Anfang an über den chaoti-

schen Weltelementen schwebenden Gottesgeistes (1 Mos. 1, 3) dabei nachweisbar ist.

Ob und wie das geschehen ist, Wirklichkeit, ja die herrlichste Realität geworden, können wir hier im Einzelnen noch nicht entwickeln. Es wird das die Aufgabe unserer principiellen und dogmatischen Gesammtuntersuchung sein. Das Endziel wie der Offenbarungswege Gottes, so unseres, seinen Spuren folgenden und seine Offenbarungsworte und -Thaten mit aufgeschlossenem Innensinn verfolgenden Suchens kann nur darin bestehen: Gott als den Vater anbetend zu erfassen, wie er, in Natur und Gewissen dunkel geahnt, erst im Reden und Handeln und zwar in einer wunderbar zusammenhängenden Reihe von Worten und Thaten, d. h. als der Gott des Erbarmens in der Geschichte offenbar wird.

Auch diese Offenbarungswirklichkeit, wie sie dem Christen lediglich in Christo, dem fleischgewordenen Wort und thatgewordenen Liebeswillen Gottes, zur vollen Gewißheit gelangt, kommt nur allmählich, in erzieherischer und sparsam vertheilender Weise, aber zielbewußt, die Vollendungsfrucht im Keime bergend zu Stande. Das ergiebt sich sowohl aus der herablassenden Liebe des sich selbst beschränkenden Gottes wie aus dem Endziel, der Herstellung einer Gottesmenschheit, die für ein Reich Gottes bestimmt ist. Als der persönliche Herr, der die ewige Liebe ist, kann und will der Uebergeschichtliche sich innergeschichtlich, der Allmächtige und Allgegenwärtige in der Schranke von Raum und Zeit, der Ueberweltliche innerweltlich, der unsichtbare heilige Geist in der leiblich wahrnehmbaren Erscheinung des Wortes und der That den sündigen Menschen und durch Menschen der sich fortentwickelnden Menschheit überzeugungskräftig kund thun. In dieser Geistleiblichkeit und Zeiträumlichkeit der Offenbarungsmittel liegt eben ihr nothwendiger, allgemeiner Wundercharakter. Andrerseits aber bleibt — trotz der zusammenhängenden Gottesthaten und der deutenden Gottesworte die Offenbarungswirklichkeit immer noch ins Geheimniß gehüllt, weil das Endziel der Verherrlichung und Verklärung „noch nicht“ erreicht ist. Darin liegt der zielsetzliche (eschatologische) Charakter

der Offenbarungsgeschichte, auf deren volle und widerspruchslose Deutung wir in Geduld und Glauben warten, nachdem wir ihre tiefe Bedeutung und ihre Herzen erneuernde Macht erlebt und erfahren haben. Es ist auch hier das noch unenthüllte „Geheimniß" des Reiches Gottes das Ziel unseres Sehnens, ein Geheimniß voll wunderbarer Realität, in welchem wir kraft des Glaubens als Christen leben, weben und sind, weil wir wissen, daß es in Christo „nahe herbeigekommen", ja seinem Wesen nach bereits „mitten unter uns ist". Aber theils ist auch hier noch nicht erschienen, was wir sein werden; theils trägt und soll dieses Reich tragen die Knechts- und Kreuzesgestalt, welche die Signatur ihres Gründers ist. Und wenn wir uns im Gefühl eigener Unzulänglichkeit bescheiden, von der schließlichen, herrlichen Offenbarungswirklichkeit den Schleier zu heben, so ist das auch ein Stück bescheidener „Theologie des Kreuzes" und eine Abwehr jener hochmüthigen theologia gloriae, die das Hinaufsteigen in die uns unnahbaren Sphären in verhängnißvoller Anmaßung sich zur Aufgabe macht (ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων Kol. 2, 18).

Noch Eins aber müssen wir berühren, bevor wir das Gebiet des Offenbarungsprincips — des göttlichen Factors der Religion im idealchristlichen Sinne — verlassen und zur Betrachtung des socialen Factors, des Gemeinschaftsprincips, übergehen. Gehört nicht zur Offenbarungswirklichkeit — namentlich wenn sie als eine geschichtliche wirkungskräftig und wahrheitsgewiß in die Gegenwart hineinragen soll — nothwendig das Mittel der Schriftüberlieferung als des urkundlichen Denkmals der Offenbarungsgeschichte? Daß das für die sündige und der Erlösung in Christo froh und gewiß werdende Menschheit unbedingt nothwendig, ja in gewissem Sinne selbstverständlich ist (und zwar nicht blos als problematisches Postulat, sondern als durch Gott und seinen Geist für den im Glauben Erfahrenen versiegelte Wirklichkeit und Gewißheit) werden wir später sehen (§ 16). Aber an und für sich gehört Schriftüberlieferung nicht zum Wesen der Gottesoffenbarung, also auch nicht zum Offenbarungsprincip. Denn das wird und kann Niemand, der an

eine Gottesoffenbarung auf Grund innerster Gewissenserfahrung glaubt, insbesondere kein Bibelkenner und Schriftgläubiger bestreiten, daß Gott der Herr zu Offenbarungszwecken geredet und gehandelt hat, bevor von einem Schriftdenkmal eine Spur vorhanden war und — im Hinblick auf die culturfernen Entwickelungsstadien der damaligen Menschheit — auch nur die Rede sein konnte. Und ferner steht fest, daß noch jetzt innerhalb der an ihn glaubenden Gottesmenschheit, in der Gemeinde Gott offenbarungsmäßig zeugt durch das weltüberwindende Wort des Evangeliums, der *Predigt* von der Gnade Gottes, und fort und fort *handelt* durch seine sacramentale Selbsthingabe. So hat er auch das Zeugniß seines Geistes nicht an Lesen und Schreiben, geschweige denn an Hebräisch und Griechisch, an von Menschen geschriebene Urkunden gebunden, sondern an das Evangelium, d. h. an die Frohbotschaft von Christo und seinem Reich, die er allen Völkern durch Missionspredigt — und *zunächst* nicht durch Bibelverbreitung — zu bringen geboten hat. Daß freilich Evangelium unter uns und Missionspredigt unter den Heiden nicht mit der Auctorität und kraft einer *göttlicher* Offenbarungswahrheit verkündigt und dauernd wirksam werden konnte ohne die verbürgende Urkunde, ohne die wunderbare, weil aus dem Geist erzeugte und sich als Ganzes selbst bezeugende Schriftquelle und Schriftnorm, werden wir später darzulegen Veranlassung haben. Mit dem Offenbarungs*begriff* deckt sich jedenfalls die Schrift als heiliges Gotteswort nicht; sie ist kein integrirender Bestandtheil des Offenbarungs*princips* und der Offenbarungs*wirklichkeit*. Denn es hat Gottesoffenbarung gegeben *vor* der Schrift und die größten Offenbarer Gottes, Propheten wie Elias und Johannes der Täufer, ja Christus selbst und die Mehrzahl seiner Jünger und Apostel haben uns nichts Schriftliches hinterlassen. Wohl aber — und das will viel, ja das will Alles sagen — haben wir im biblischen Schriftdenkmal (s. § 16) die einzige Bürgschaft dafür, daß wir den Offenbarungsinhalt unverfälscht, in urkundlicher Treue besitzen und — last not least — daß wir hier die ursprüngliche (originale) Kraft

des Heilswortes und des göttlichen Offenbarungsgeistes in zeugender und überzeugender Weise gegenwärtig spüren, trotz der geschichtlich weit zurückliegenden Vergangenheit des Geschehenen und Gewordenen. Ohne das innere Zeugniß des sich offenbarenden Gottesgeistes, wie es bei der Versenkung in das Schriftganze und in dem unerschöpflichen Reichthum seiner Einzelheiten uns an Herz und Gewissen geht, bliebe auch die bestverbürgte Urkunde todter Buchstabe. Dazu kommt noch Folgendes: Schriftwort als solches fordert eingehende (sprachlich-gelehrte und historisch-kritische) Untersuchung, die dem schlichten Gotteskinde nicht zugänglich ist. Das urkundliche Gotteswort muß ihm „übersetzt" werden. Und der Glaube kommt nicht aus der Schrift, sondern aus der Predigt (Röm. 10, 17). Ueberhaupt tritt aber die urkundlich uns verbürgte Offenbarungswirklichkeit an den Einzelnen gar nicht heran, ja kann ihm gar nicht zugänglich und verständlich werden ohne jene Trägerin der Ueberlieferung, die als menschliche Religionsgemeinschaft, näher als die den Vater anbetende Gottesgemeinde jedem Einzelmenschen (sofern er als unmündiges Kind in die Welt kommt) wie die Sprache so auch alles Schrift- und Offenbarungsverständniß erzieherisch zu vermitteln und zu übertragen die Aufgabe und den gottgewollten Beruf hat. Das führt uns weiter zu der Frage nach dem socialen Factor der Religion oder ihrem Gemeinschaftsprincip.

Daß die heil. Schrift selbst den Offenbarungsbegriff und die Offenbarungswirklichkeit nicht mit dem geschriebenen Gotteswort identificirt, ergiebt sich schon aus dem oben (S. 92 u. 97) Angeführten und werden wir später (§ 16) eingehender zu erweisen haben. Der altdogmatische Gedanke, daß der Begriff der revelatio (mediata) sich mit göttlicher „Information" durch die Schrift decke, läßt sich weder im Hinblick auf die Thatsachen, noch auch im Lichte biblischer Zeugnisse rechtfertigen. Denn Jesus Christus selbst (Matth. 11, 25 ff.) stellt sich als den Offenbarer Gottes des Vaters κατ' ἐξοχήν hin; und durch die Predigt des Evangeliums von Jesu Christo ist die „Offenbarung des Geheimnisses", das von der Welt her verschwiegen war, den Menschen zu Theil geworden (Röm. 16, 25) und soll unter alle Völker durchs verkündigte Wort gebracht werden (Matth. 28, 19 f.). Und wenn die Anfangsoffenbarung Gottes thatsächlich Jahrhunderte früher da ist als die Schrift, und die Endoffenbarung ebenso sich verwirklichen soll, so ist bereits

der Beweis erbracht, daß heil. Schrift und Offenbarung sich nicht decken. — Wenn Paulus „auf Befehl des ewigen Gottes“ jenes „Geheimniß“ als unter allen Heiden kund gemacht durch die „prophetischen Schriften“ bezeichnet (φανερωθέντος δὲ νῦν Röm. 16, 26), so hebt er damit nur das Moment der urkundlichen Vergewisserung jener Offenbarungsbotschaft hervor (vgl. Röm. 1, 1 f.; vgl. 2 Mos. 17, 14: schreibe das zum Gedächtniß in ein Buch ꝛc.). Die Offenbarung selbst aber ist nach ihm in dem gepredigten Evangelium enthalten, aus welchem in erster Linie der Glaube geboren werden soll (Röm. 10, 14 ff.). Und erst durch den Glauben an Christum wird nach Pauli Mahnung an Timotheus die heil. Schrift Unterweisungsmittel zur Seligkeit (2 Tim. 3, 15 f.; Röm. 15, 4). Führt doch Paulus auf Grund eigenster Erfahrung stets die Manifestation (φανέρωσις), wie die specielle Offenbarung (ἀποκάλυψις) zurück auf eine Selbstbezeugung des Herrn und seines Geistes (Röm. 1, 17 ff.; 1 Kor. 2, 10; Gal. 1, 12—16; 1 Kor. 12, 1 ff.). — Auch Petrus, wo er von der „Offenbarung Gottes“ an die Propheten redet (1 Petr. 1, 12) und das „festere prophetische Wort rühmt“ (2 Petr. 1, 19), das nicht aus menschlichem Willen, sondern aus dem heiligen Geist herausgeboren sei, führt doch alle Offenbarungs- und Wiedergeburtskraft zurück auf das Wort, das unter uns verkündigt ist (1 Petr. 1, 25). Und wenn Christus den Juden gegenüber, denen das A.T. als Gottes Offenbarungswort galt, ein „Suchen in der Schrift“ fordert, weil sie „von ihm zeuget“ (Joh. 5, 39 ff.) und sich selbst wiederholt auf die Schrift als Gottes Wort beruft (Matth. 4, 4 ff.; 5, 17 ff.; Luk. 4, 21; 24, 27 ff.; Joh. 10, 35), so argumentirt er gleichsam e concessis gegenüber denen, die in der alttestamentlichen Schrift das Wort ihres Gottes bereits kannten und anerkannten (vgl. Luk. 10, 26 ff.). Sonst aber ist es stets das lebendige, verkündigte Wort oder sein Selbstzeugniß, das er als „Offenbarung des Vaters“ hinstellt (Luk. 10, 21 ff; vgl. Joh. 14, 21; 17, 3 u. 6). Und der Apostel, der für seine sonderliche „Offenbarung“ (Apokalypse) den Befehl erhielt: „schreibe, denn diese Worte sind zuverlässig und wahrhaftig“ (Apok. 1, 2 ff.; 21, 5), bezeugt doch seinerseits, daß er der Gemeinde verkünde, was er gehört und gesehen, das Wort und die That Gottes, die in Christo, dem Offenbarer Gottes, dem einigen Offenbarer seiner „Gnade und Wahrheit“ gipfelt (Joh. 1, 18; 17, 6; 1 Joh. 1, 1 ff.). — Schon daß die in der Schrift uns glaubwürdig und geistesmächtig berichtete und bezeugte Offenbarung geschichtlichen Charakter trägt, weist über das Schriftdenkmal hinaus auf die Reihe wunderbarer göttlicher Kundgebungen in Worten und Thaten, die uns freilich nur durch das Schriftdenkmal fort und fort bezeugt werden. Hier werden nun in charakteristischer Weise alle von uns betonten, im Offenbarungsbegriff liegenden Momente wiederholt hervorgehoben. Im Gegensatz zu den stummen Götzen (1 Kor. 12, 2), die nichts reden und nichts thun und kein Leben haben, daher auch nicht sich offenbaren

können (Pſ. 115, 4; 135, 15; Jeſ. 41, 29; 44, 15 ff.; 46, 4; 52, 5; Jer. 10, 14), iſt es allein der lebendige Gott, der Wunder thut (Pſ. 77, 15; 98, 1) und durch die Wunder ſeine Gedanken erweiſet (Pſ. 40, 6; 2 Moſ. 34, 10). Seine Wunder aber beweiſen ſich als göttliche — im Gegenſatz zu den Zaubermitteln (2 Moſ. 3, 20 ff.) und der Zeichenſucht der Abergläubiſchen (Joh. 4, 48), im Gegenſatz zu allen „Träumen" der falſchen Propheten (Jer. 23, 28; 29, 8) — durch den Zuſammenhang der Erfüllung (Dan. 2, 47 ff.; 7, 1 ff.; Ez. 1, 3 ff.; 37, 7 ff.; Jer. 14, 14; 29, 8 ꝛc.), vor Allem aber dadurch, daß der „Herr ſelbſt redet", vorzeiten durch die Propheten, am letzten (vollendend) durch den Sohn (Ebr. 1, 1 f.). — Er giebt ſich in offenbarender Weiſe zwar bereits kund durch die Schöpfung (Pſ. 19, 1 ff.; Röm. 1, 19; Apoſtg. 14, 17) und durch das Gewiſſen (Röm. 2, 15). Aber zur Gewißheit der Gotteskindſchaft (Gal. 4, 6) gelangt der Menſch erſt durch den in That und Wahrheit ſich bezeugenden Vaternamen Gottes (Joh. 17, 6 ff.; Matth. 16, 17). Und auch dieſe Offenbarung ſeines gnadenreichen Willensgeheimniſſes (Eph. 1, 9) weiſt auf eine Veranſtaltung (*οἰκονομία*) hin, welche verheißungsgemäß (cf. § 16, 2) abzielt auf eine Offenbarungsvollendung in der Fülle der Zeiten. So iſt die Volloffenbarung (eſchatologiſch) an die herrliche Reichsoffenbarung geknüpft (Mark. 9, 1; Luk. 9, 22; 17, 30; 21, 31; Apok. 11, 15 ꝛc.), die mit der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes ſich deckt (*ἀποκάλυψις τῆς δόξης ἐν ἐσχάτῳ καιρῷ* 1 Petr. 1, 5; 4, 13; 5, 1), ſei es als Liebesoffenbarung zur Erlöſung der Gottesmenſchheit (Röm. 8, 21 ff.; Luk. 17, 20 ff.), ſei es als Zornesoffenbarung zum Gericht über die Gottloſen (Röm. 2, 5; 2 Theſſ. 1, 7). – Alle dieſe verſchiedenartigen Momente, die im Offenbarungsbegriff ſich vereinigen, gewinnen aber auch nach der Schrift erſt reale Bedeutung, ja ihre thatſächliche Verwirklichung in der Gemeinde der Gottesmenſchheit, die er ſich heranzieht als Offenbarungsſtätte, in jenem Samen Abrahams, durch den alle Völker geſegnet werden ſollen (1 Moſ. 12, 3 ff.; 18, 18; 22, 18; Gal. 3, 8 ff.), in dem Volk Iſrael, das berufen ward, der Offenbarungsmittler für alle Heidenvölker zu werden (Joh. 2, 22; 2 Moſ. 6, 7; Jeſ. 49, 6), und endlich in jener Gemeinde des Neuen Bundes, die als Gottes Reichs- und Kreuzgemeinde (Ebr. 12, 28; Off. 21, 3 vgl. 7, 14 ff.) jener vollendeten Offenbarungszeit harrt, wo alle Völker (Matth. 25, 32) ſollen geſammelt werden zu Einem Gottesvolk von Brüdern (Off. 14, 6 ff.; Matth. 12, 50).

§ 7. Zuſammenfaſſung.

1. Das geheimnißvolle Problem, wie es der Offenbarungsidee zu Grunde liegt, beſteht weſentlich darin, daß der verborgene ewige Gott durch liebevoll herablaſſende Selbſtbeſchränkung in Zeit und Raum ſich zu erfaſſen und zu er-

kennen giebt, damit der suchende und sehnsuchtsvolle Mensch als Kind Gottes den Vater im Geist und in der Wahrheit anzubeten (§ 6, 1) in den Stand gesetzt werde.

2. Daraus ergiebt sich für den Inhalt der Offenbarung das praktisch bedeutsame Postulat, daß Gott durch lebensvolle Kundgebung seines heiligen Liebeswillens und seiner trostreichen Wahrheit der offenbarungsbedürftigen Menschheit gegenüber derart von seiner Vaterschaft zeugt, daß sie von ihrer Kindschaft überzeugt werde.

3. Zur vollen Wirklichkeit gelangt jenes geheimnißvolle Problem und dieses praktische Postulat erst dann, wenn Gott, der persönliche Geist und ewig Lebendige nicht blos in Natur und Gewissen sich dunkel ahnen läßt, sondern innergeschichtlich durch Wort und That, in wunderbarer, weil geistleiblicher Selbstbezeugung auf erzieherischem Wege eine Gottesmenschheit anbahnt, die für ein Reich Gottes bestimmt ist.

§ 8. Der sociale Factor der Religion oder das Gemeinschaftsprincip.

1. Es ist durchaus charakteristisch, daß die ausgesprochene Religionsfeindschaft ebenso wie die überreizte Religionsschwärmerei von dem Gedanken ausgeht, daß der religiöse Glaube und die Religion überhaupt etwas rein Innerliches, Persönliches sei. Sie wäre dann in der That „Privatsache", Gefühlsangelegenheit der Einzelnen und hörte auf, eine geschichtliche Macht, eine nothwendige Lebenserscheinung der Menschheit zu sein. Es ist zwar selbstverständlich, daß die Religion als kindlicher Gebetsverkehr mit Gott dem Vater (§ 6) tiefste und wahrste Herzenshingabe fordert und voraussetzt (s. w. u. § 9). Das von Christo selbst geforderte Gebet im Kämmerlein bezeugt den innerlich persönlichen Charakter aller Frömmigkeit. Aber zum Gebet im wirklichen Kämmerlein oder im Herzensinnern des Einzelnen kann es doch nur kommen, wenn dieser als Kind Gottes aus der Gemeinschaft herausgeboren, zum

Gebetsleben in Wort und That erzogen worden iſt. Jener Auffaſſung, als könnte die Frömmigkeit je „Privatſache“ ſein oder bleiben, widerſpricht nicht blos die Glaubenserfahrung des Chriſten, ſondern auch die Beobachtung aller religionsgeſchichtlichen Entwickelung, ja der natürlich menſchlichen Daſeinsform überhaupt. Niemand kann ſich ſelbſt gebären. Er tritt als unmündiges Kind ins Daſein, vom Vater gezeugt, aus dem Mutterſchoß geboren, an der Mutterbruſt ernährt und wird durch die erzieheriſche Tradition in Sitte und Sprache zur menſchlichen Perſönlichkeit erſt herangebildet. Das gilt auch für uns Chriſten. Als Kinder Gottes fallen wir weder vom Himmel, noch werden wir durch ein myſtiſches Geiſteswunder von Oben neugeboren ohne das zeugende Wort und den mütterlichen Schoß der Gottes Wort bezeugenden Gemeinde. Und dieſe „Gemeinde“ iſt nicht entſtanden durch eine willkürliche (ſpontane) Vereinigung von erweckten und geiſterfüllten Glaubenshelden, ſondern durch eine den erzieheriſchen göttlichen Offenbarungswegen (§ 7, 3) entſprechende, zur Anbetung Gottes berufene und durch Gottes ſchöpferiſche (reſp. neuſchöpferiſche) Worte und Thaten dazu befähigte Reichsgemeinde.

Gott erweckt und beruft zwar einzelne Perſonen als bahnbrechende Verkündiger ſeines Willens, als prophetiſche Mittler und Vermittler ſeines Offenbarungswillens. Ja, keine der höher entwickelten Culturreligionen hat ſich verwirklicht ohne ſolche „Stifter“. Aber dieſe hellleuchtenden Anfänger eines frommen Gemeinlebens erſchienen dazu befähigt und wurden dazu berufen als ſonderlich hervorragende Repräſentanten ihres Geſchlechts und ihrer Zeit. Sie ſind Alle geſchichtlich bedingt als aus der Gemeinſchaft herausgeborene, hervorragende Glieder eines Stammes, eines Volkes, eines Gemeinweſens, in welchem bereits religiöſe Regung und Bewegung ſich vorbereitend geltend gemacht oder Bahn gebrochen hatte. Auch die religiöſen „Meiſter“ fallen nicht vom Himmel. Und ſelbſt Chriſtus mußte — mögen wir ihn als bloßen „Religionsſtifter“ eminenter Art betrachten oder vor ihm als dem menſchgewordenen Gottesſohne unſer Knie beugen — aus ſeinem

Volke als Kind herausgeboren und durch die israelitischen, religiös-theokratischen Traditionen erzogen, zu seinem welterneuernden und welterlösenden Beruf menschlich in familienhaft-volksthümlicher Umgebung vorbereitet werden. —

Alles was wesentlich d. h. aus natürlicher und geschichtlicher Nothwendigkeit zur Lebensform menschlichen Daseins gehört, wird nicht blos innerhalb der Menschheit Gattungsgestalt sich verschaffen, sondern wächst aus ihr selbst hervor. Daher gelangt alles im tieferen Sinne echt Menschliche an den Einzelnen nur auf dem natürlichen Wege der Zeugung (Generation) und durch das geistige (sprachliche) Mittel der Ueberlieferung (Tradition), kraft welcher im Einzelnen erst Ueberzeugung zu Stande kommen kann. In diesen geschichtlichen Entwickelungsboden sind die Wurzeln lebendiger Pietät und lebenzeugender, gottgeheiligter Auctorität eingesenkt. Es ist der Mensch im eminenten Sinne ein sociales Wesen und kann ohne die Vaterschaft voraufgegangener Generationen und ohne die Mutterpflege gegenwärtiger Geistesgemeinschaft nie und nimmermehr zu vollgereifter und eigenartiger Persönlichkeit sich entwickeln und charakteristisch ausgestalten. Auch hier ist seine Selbstthätigkeit (das Maß seiner persönlichen Wirksamkeit) bedingt durch die Empfänglichkeit d. h. durch die Aufgeschlossenheit für die Einflüsse und Bedürfnisse der Gemeinschaft. Nehmen und Geben, Theilnahme und Theilgabe (Receptivität und Spontaneität), bewußte Abhängigkeit und willig dienende Freiheit erscheinen hier in lebendiger Wechselwirkung (als Correlatbegriffe). Wie der Mensch schon in Folge geschlechtlicher Differenzirung darauf angelegt ist, als leiblich bedingtes Gattungswesen zu existiren (im Gegensatz zu den bloßen Geistwesen oder Engeln); wie er andererseits durch seinen geschichtlichen Entwickelungsfortschritt (in Wort und That) als geistiger Culturträger von allen bloßen Naturwesen (der Thierwelt) sich unterscheidet, so wird auch alles Geistige und Sittliche, insonderheit das religiöse Lebensideal, das in der Menschheit nach Entfaltung ringt, sich stets nur in Gemeinschaftsform verwirklichen können, um durch die Gemeinschaft das anfangs keimartige (embryo-

nische) Einzelleben zu befruchten und zu ernähren, und von diesem, sobald es zur Selbstkraft entwickelt ist, wiederum für gegenwärtige und nachfolgende Generationen Nahrung und Förderung zu erhalten. (Vgl. die nähere Durchführung dieses socialethischen Grundgedankens in meiner Moralstatistik 3. Aufl. 1882. Einl. und in meiner „Christl. Sittenlehre" 1874, S. 11 ff.)

Auch die Religion im ideal-christlichen Sinne erweist sich dadurch als eine für die Menschheit bestimmte und ihrem Wesen entsprechende Lebensform, daß sie durch Jahrtausende gattungsmäßig sich anbahnt und verwirklicht. Ist die Religion wesentlich Gottesanbetung, so liegt auf der Hand, daß sie nie vom Menschen „einsam" gelernt und geübt werden kann, trotz aller Verinnerlichung des religiös bereits erzogenen und reif gewordenen Gotteskindes. Der Quellpunkt unseres Gebetslebens würde versiegen, wenn er nicht gespeist würde durch die Atmosphäre, die ihn umgiebt, und wenn er sich nicht immer wieder vereinigte mit den tausend Strömen frommen Gebetslebens, die sich ins Meer der Ewigkeit ergießen. Und so ist es auch mit dem geschichtlichen Werden der positiven Religion. Samenartig beginnend, familienhaft-häuslich sich fortpflanzend, volksthümlich (generationsweise) sich entfaltend — will sie im Princip alle Völker einigen und ist dazu angethan, durch Ueberbrückung der sie scheidenden Kluft den höchsten, idealen Humanitätsgedanken einer verbrüderten, gliedlich mannigfaltig gestalteten Gottesmenschheit anzubahnen und schließlich zu verwirklichen.

Nach göttlich-pädagogischer Offenbarungsweisheit entsteht also die religiöse Gemeinde nimmermehr durch Zusammenströmen fromm angeregter Gemüther. Sie ist kein „Verein", den erweckte Seelen in mystischem Sammlungs- und Versammlungstriebe (congregationalistisch) zu Stande bringen, um Gott in stillen Kreisen (Conventikeln) zu dienen und anzubeten. Sie ist keine „Schule", die durch eine ideale Religionsphilosophie (platonisch) oder durch ein schlechthin bindendes Dogma (scholastisch) sich kennzeichnet und ebenso rasch sich zusammenschließt als verschwindet. Nein — aus dem Samen göttlichen Wortes geboren, aus seinem Geist wunderbar

und doch in nachweisbarer Stetigkeit hervorwachsend, fortschreitend, sich entwickelnd, gestaltet sich die gottgewollte, nach dem Lebensideal ringende religiöse Gemeinschaft des Glaubens als ein organisches Gebilde, das in gliedlicher Mannigfaltigkeit die Keime (Potenzen) geschichtlicher Fortentwickelung in sich trägt. Wo die Religion im christlich-idealen Sinne eine dauernde Stätte findet, da thront sie nicht in dem Gefühl oder der Reflexion der Einzelnen — das tritt nur in Zeiten des Verfalls und der Auflösung zu Tage — sondern in dem Gemeingeist, der durch Gottes Geistesoffenbarung in Wort und That getragen, von dem häuslichen Familienleben ausgehend ganze Völker liebevoll umfaßt und beseelt, ja als sauerteigartige Geistesmacht durch die Weltgeschichte hindurchgeht.

Wir bewegen uns bei solcher Betonung des Gemeinschaftsprincips nicht in selbsterdachten Phantasiegebilden, sondern auf dem Boden der Thatsachen, wie sie uns auch durch die ganze heil. Schrift als Urkunde der Offenbarungsgeschichte bezeugt werden Schon daß Gott den Menschen als Mann und Weib geschaffen (Gen. 1, 27 ff.), weist darauf hin, daß er generationsweise die Menschheit sich hat entwickeln lassen wollen. Und generationsweise — durch den Weibessamen (1 Mos. 3, 15) — will er auch ihre erneute Gottesgemeinschaft in allmählichem Fortschritt anbahnen. Dazu beruft er zwar einzelne Personen (s. o. S. 82) als Träger seiner Offenbarung und wirkt auch von Person zu Person die Herzensfrömmigkeit, die er von dem Einzelnen fordert (vgl. Spr. 23, 26; 1 Sam. 16, 7) und die sich im „verborgenen" Gebetsverkehr mit Gott kund geben soll (Ps. 26, 2; 28, 7; 34, 19; 51, 12. 19; 62, 9; 77, 4 mit Matth. 6, 5 ff.). Ist doch der religiöse Glaube selbst wesentlich Herzenssache (Röm. 10, 10 s. w. u. § 9). Aber seine Entstehung und Erstarkung ist an das Zeugniß gebunden, das Gott der Vater in seinem Volk, in seiner Gemeinde und durch sie verkündigen und sich fortpflanzen läßt. Aus dem Samen Abrahams hat er sich das Volk bereitet, durch das er alle „Geschlechter" und Völker will gesegnet sein lassen (1 Mos. 12, 3; 18, 18; Apostg. 3, 25 ff.). Gesetz und Verheißung tragen diesen universellen Charakter. Mit diesem Volk schließt er seinen Bund (2 Mos. 19, 6 ff.), auf daß es ein „Königreich von Priestern" sei. Und zu den „Kindern Israel", die er als Volk aus dem Diensthause geführt und erlöst, spricht er sein: „Ich bin der Herr, dein Gott" (2 Mos. 20, 2 ff.). Das „Du" in der Gesetzesanrede richtet sich zunächst nicht an den Einzelnen, sondern an die gesammte Gottesgemeinde, wie das insonderheit an dem ersten und vierten Gebote klar wird; denn die

hinzugefügte Begründung (der dich aus dem Knechtshause erlöst hat) und Verheißung (auf daß du, als Volk, lange lebest auf Erden) hat nur Sinn, wenn sie zunächst dem Volke gilt und in ihm erst dem Einzelnen, als Glied des Ganzen. Ebenso 5 Mos. 6, 4 ff., wo an das „Höre, Israel, Jahve ist unser Gott, Jahve allein" sich die an die Gesammtheit gerichtete Mahnung schließt, ihn „von ganzem Herzen lieb zu haben" (vgl. Jes. 6, 9 ff.; Act. 28, 26: „das Herz dieses Volkes ist verstockt", wie auch Christus selbst es bestätigt Matth. 13, 15). — Alle die echt biblischen Begriffe „Zion", „Tochter Zion", „Jerusalem", „Israel" — sind collectiv zu fassen und setzen eine socialreligiöse Anschauung voraus (vgl. namentlich Ez. 36, 8 ff. 26 ff.; 37, 12 ff. 22 ff.). Diese gipfelt aber in der Reichs-Idee, wie sie von Anfang an geschichtlich angebahnt ist (2 Mos. 19, 6; 5 Mos. 7, 6 ff.; Ps. 93, 1; 97, 1) und durch den „Menschensohn" als ein „Reich der Heiligen des Höchsten" in seinem Volk verwirklicht werden soll (Dan. 7, 18 ff.), also durch den, der aus Israel geboren „sein Volk" erretten soll von ihren Sünden (Matth. 1, 21) und das „Reich der Himmel" aufrichten soll auf Erden (Matth. 4, 17; Mark. 1, 15). In die eigne Familie eingegliedert und in ihr „Gehorsam" lernend (Luk. 2, 51 f.), bezeichnet er zwar (im Gegensatz zur blos natürlichen Gemeinschaft) alle die, die den Willen thun seines Vaters im Himmel, als Brüder, Mutter und Schwestern (Mark. 3, 31; Luk. 8, 19; Matth. 13, 46 ff.). Aber eben dadurch bahnt er eine geistliche Gemeinschaft an, die „allen Völkern" gilt (Matth. 28, 19 f.) und von Jerusalem ausgehend „bis an das Ende der Erde" sich erstrecken soll (Act. 1, 8 ff.). Mit Einem Wort: die Gemeinde, das Volk Gottes, ist und soll nach Gottes heiliger Ordnung sein der Mutterschoß, aus dem ihm Kinder geboren werden, wie der Thau aus der Morgenröthe (Ps. 110, 3; 100, 3). Und auch die aus Gott durch seinen Geist („von Oben") Geborenen (Joh. 1, 13; 3, 5; 1 Joh. 5, 4) werden als „Kinder des Reichs", eben weil sie von Natur „aus dem Fleisch geboren" sind, in die gliedliche Gemeinschaft des „Leibes Christi" hinein getauft (1 Kor. 10, 13), setzen also diese voraus (1 Kor. 12, 13; Röm. 12, 4; Eph. 4, 15 ff.).

2. Suchen wir uns das Wesen dieser ebenso idealen wie nun realen Gemeinschaft in ihrer religiösen Eigenart klar zu machen. Daß sie für die christliche Glaubenserfahrung weder denkbar noch wirklich ist ohne den Reichgottesgedanken, liegt auf der Hand. Denn alle göttlichen Offenbarungszwecke gipfeln, wie wir bereits gesehen haben, in dieser allumfassenden Gemeinschaft, wie sie in Christo urbildlich Fleisch und Blut gewonnen und in der von ihm beseelten Gottesmenschheit sich auswirkt und nach ziel-

setzlicher Vollendung ringt (§ 7, 3). Hier kann nun davon nicht die Rede sein, diesen schwierigen und reichhaltigen biblischen Begriff allseitig zu entwickeln. Das wird die Aufgabe unserer gesammten systematischen Lehrdarstellung sein. Nur soweit das religiöse Gemeinschaftsprincip durch diesen Gedanken geklärt und befruchtet wird, haben wir ihn grundlegend uns klar zu machen und unter dem Gesichtspunkte der religiösen Gemeinschaftsidee zu verwerthen.

Unser deutsches Wort „Reich" bezeichnet ebenso wie die verwandten fremdsprachigen Bezeichnungen (regnum, βασιλεία, mamleket oder malkut) zunächst nicht Gemeinschaft, sondern Königswürde, Herrschaft, bezw. Herrschaftsgebiet. Selbst das Eigenschaftswort „reich" (sowie „reichlich" und das Zeitwort „reichen", hinausreichen, hinab- und hinaufreichen) erklärt sich am einfachsten aus dem ursprünglichen Begriff: gewaltig, mächtig, vielvermögend sein (althochdeutsch: rîhhan = viel vermögen, herrschen). Und so wird auch der Ausdruck „Reich" überall dort gebraucht, wo es sich um ein Gebiet handelt, das in größerem Umfange von Einem Gedanken oder Einem Machthaber beherrscht wird (so Naturreich, Thierreich, Pflanzenreich, Völkerreich, Erdreich, Himmelreich). In allen Fällen versteht man darunter niemals ein kleines und beschränktes, sondern stets ein weites und mächtiges Herrschaftsgebiet, insonderheit (wie die oben erwähnten fremdsprachigen Ausdrücke andeuten) eine Königsherrschaft, die sich nach bestimmter Ordnung über ein Land oder eine darin vorhandene Völker- oder Menschengemeinschaft erstreckt. Denn Herrschaft ist ohne ein Herrschaftsgebiet und eine gewisse Herrschaftsordnung (Gesetz) nicht denkbar. Es sind also drei Momente, die sich im Reichsbegriff vereinigen: eine herrschende Macht, eine Herrschaftsordnung und ein Herrschaftsgebiet.

Das findet seine Anwendung auch auf das Reich Gottes. Es ist die Königsherrschaft Gottes, die nach bestimmter göttlicher „Ordnung der Dinge" innerhalb der Menschheit, also in Gemeinschaftsform sich anbahnen, verwirklichen und vollenden soll. „Himmelreich" (βασιλεία τῶν οὐρανῶν bei Matthäus, malkut haschschamajim bei Daniel) wird es genannt, sofern es aus überweltlicher

(Offenbarungs-)Sphäre stammend das Erd- und Völkerreich zur Gottesgemeinschaft und schließlich zur himmlischen Verklärung zu bringen berufen und befähigt ist. Sein eigentlicher Boden ist und bleibt aber die Welt (der Kosmos) und in ihr die geschichtsfähige Menschheit. Alle Natur- und Culturgebiete können und sollen ihm dienen. Aber der entscheidende Gesichtspunkt, unter welchem sie Reichgottescharakter gewinnen, ist und bleibt der specifisch religiöse: sie sollen zur Verwirklichung der Gottesherrschaft gemäß einer höheren, geistigen und geistlichen Ordnung der Dinge innerhalb der zur Gotteskindschaft gelangenden und Gott kindlich anbetenden Menschheit dienen.

Mit dieser religiösen Grundidee des Gottesreiches ist aber nothwendig zweierlei verbunden: einerseits die sittliche Bethätigung und Bewährung der gläubigen Gottesanbetung in der allumfassenden Menschenliebe; andrerseits die in der Hoffnung sich abspiegelnde allmähliche Anbahnung, Verwirklichung und schließliche Vollendung jener Gottesgemeinde. So löst sich uns im Princip die oft erörterte Räthselfrage, ob das Reich Gottes mehr religiös (als Gott anbetende Menschengemeinschaft) oder mehr sittlich (als zur Weltbeherrschung berufene Liebesgemeinschaft) zu fassen sei. Beides bedingt sich gegenseitig. Aber das religiöse Moment ist das grundlegende, vorschlagende, weil alle sittliche Bethätigung nach christlicher Glaubenserfahrung aus der religiösen Gottesgemeinschaft, aus der Gewißheit unserer Gotteskindschaft allein quillt und quellen soll. Und so löst sich auch das andere, zu mancher Verwirrung Anlaß gebende Problem: ob das Reich Gottes bereits da ist, gekommen ist, oder ob es als zukünftiges (eschatologisch) gedacht werden soll. Beides schließt sich nicht nur nicht aus, sondern bedingt sich gegenseitig. Soll es in der Verklärungsgestalt einst kommen können und wirklich als Herrlichkeitsreich „offenbar" werden, so muß es in der Keimform gegenwärtig — sagen wir direct: in Christo gekommen sein, wie es denn bereits in der vorchristlichen Periode der alttestamentlichen Offenbarung schöpferisch angelegt und weissagungskräftig (spermatisch) angebahnt worden. Aber es ist

und bleibt gegenwärtig noch verborgen in der Knechtsgestalt und erscheint nur für den gläubigen Innensinn wahrnehmbar und erfahrbar, wenn auch seine welterneuernden und weltbewegenden Wirkungen jedem unbefangenen Beobachter sich aufdrängen müßten.

Eins aber ist gewiß und für unsere grundlegende Untersuchung von entscheidender Bedeutung. Das Gottesreich ist nicht „Königsherrschaft" Gottes in abstracto, gleichsam in himmlischer (absoluter) Ueberweltlichkeit. Es ist auch nicht blos „eine neue Ordnung der Dinge", die vom absoluten Herrscher festgestellt und aufrecht erhalten wird. Es böte uns weder die Thatsache der Gottesherrschaft, noch auch die Unumstößlichkeit seines ordnenden Herrscherwillens irgend einen Halt und Trost für unsere Gotteskindschaft. Das Entscheidende ist, daß Gott die Menschen und die Menschenkinder, die Völker und die Einzelnen, in herablassender, barmherziger und heiliger Liebe zu sich ziehen will als eine ihm willig dienende, ihn gläubig anbetende Gottesgemeinde. So schlägt doch im Reichgottesgedanken der sociale, der Gemeinschaftscharakter vor. Das religiöse Gemeinschaftsprincip wurzelt in der Reichsbestimmung der Menschheit. Kein Reich Gottes ohne Volk Gottes, und kein Volk Gottes ohne Reichszugehörigkeit im Glauben, ohne Reichswirksamkeit in der Liebe und ohne Reichszukunft in der Hoffnung.

Aus dem Allem ergiebt sich, daß „Reich Gottes" principiell nicht identificiert werden kann und darf etwa mit dem Begriff der „Kirche", sei es daß wir diese im engeren Sinn als confessionelle Glaubens- und Cultusgemeinschaft, sei es im weiteren Sinne als die „Versammlung aller Gläubigen" fassen (vgl. w. u. § 17). Mit dem Ausdruck „Kirche" bezeichnen wir doch immer nur die gegenwärtige Gemeinschaftsform einer bekenntnißmäßig sich zusammenschließenden Glaubensgenossenschaft (s. sub. 3). Die vollendete Kirche wird freilich als Reichsgemeinde Jesu dastehen. Aber für die Gegenwart ist und bleibt das Reich Gottes s. z. s. die reichere (umfassendere) Idee, weil sie nicht blos alle Zeiten und Erscheinungsformen der Gottesoffenbarung umschließt, sondern — inhaltlich —

den weiteren Kreis kennzeichnet, von dem die Kirche als gegenwärtige Glaubensgemeinschaft nur einen Ausschnitt bildet, als die religiöse Glaubens- und Bekenntnißgemeinschaft zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. — Aber freilich — auch das Reich Gottes wird und muß vor Allem in der Reichsgemeinde dadurch erst religiöse Gestalt gewinnen und als Gottesgemeinde sich erweisen, daß sie im Glauben Gott bekennt und in der Gemeinschaft ihm anbetend naht, d. h. die gemeinsame Religion wird mit innerer Nothwendigkeit ihrer Erscheinungsform nach zur wirklichen Bekenntniß- und Cultusgemeinschaft („Kirche" im weiteren Sinne).

Es könnte manchem exegetischen Specialforscher fraglich erscheinen, ob auch in dem oben (S. 113) schon berührten biblischen Begriff des „Reiches Gottes" (namentlich im Munde Jesu, unseres Reichshauptes) der Gemeinschaftsfactor also vorschlägt oder vorwaltet, wie wir es oben annahmen. Freilich liegt in diesem unergründlichen Geheimniß so Vieles und in den betreffenden Gleichnissen so Mannigfaltiges, daß wir mit unseren armseligen Ideen und Begriffsspaltungen an jene überreiche Wirklichkeit nie heranreichen werden. Daher redet der Herr im Plural von den „Geheimnissen des Reichs der Himmel" (*τὰ μυστήρια τῆς βασιλ. τῶν οὐρανῶν* Matth. 13, 11). Aber Eins ist doch klar und steht unbedingt fest, daß wenn er „das Evangelium vom Reich" predigt (Matth. 4, 23), er nicht an eine „Königsherrschaft Gottes" im Himmel denkt, noch an eine bloße „neue Ordnung der Dinge", sondern an die Menschen, denen er jene Frohbotschaft bringt. Es ist also das „Reich der Himmel" auf Erden den Menschen erschienen, um als höchstes Gut Gegenstand ihres Suchens (*ζητεῖν* Matth. 6, 33) zu werden, damit sie hineinkommen (Matth. 7, 21 vgl. 5, 3. 10). Deshalb nennt Christus auch im Hinblick auf die alttestamentliche Gottesgemeinde die Kinder Israels „Kinder des Reichs" (Matth. 8, 12) und stellt das Gottesreich als ein einheitliches (Gemeinschafts-)Reich von Gotteskindern — den wahren *υἱοὶ τῆς βασιλείας* (Matth. 13, 38 ff.), von denen auch der „Kleinste", wegen der höheren Entwickelungsstufe, größer ist als der gewaltigste Repräsentant des A. B. (Matth. 11, 11) — in Gegensatz zum gottfeindlichen, keine wirkliche Gemeinschaft ermöglichenden Satansreich (Matth. 12, 25). Und des Himmelreichs Schlüssel (Matth. 16, 19) bringt er in Zusammenhang mit der felsenfesten Gründung seiner Gemeinde (*ἐκκλησία*) auf den Christum bekennenden Glauben (s. w. u. sub. 3). — Selbstverständlich liegen in diesem Gemeinschaftsbegriff die Königsherrschaft Gottes in Christo und die neue Ordnung der Dinge als grundlegende Bedingungen mit enthalten. Aber sie verwirklichen sich und sollen sich schließlich in Herrlichkeit verwirklichen unter

denen, die sein Reich als Gotteskinder ererben sollen (Matth. 25, 34 vgl. 1 Kor. 6, 9; 15, 50; vgl. Apok. 5, 10: Du hast uns unserm Gott zu Königen und Priestern gemacht, aus allerlei Geschlecht und Zungen und Volk und Heiden; Apok. 20, 6). Daher verheißt er den Seinen, daß sie mit ihm in seines „Vaters Reich" auch neu trinken sollen von dem Gewächs des Weinstocks (Matth. 26, 29 vgl. Luk. 13, 29). — Die Frage also, ob Christus mit dem „Reich Gottes" im Anschluß an die jüdisch-messianische Idee ein herrliches Zukunftsreich gemeint (z. B. Matth. 16, 28; Mark. 9, 1; Luk. 9, 27; 11, 2; 17, 20; 19, 11), oder eine gegenwärtig bereits gekommene Königsherrschaft Gottes in seinem Volk (wie z. B. Luk. 17, 21 vgl. Matth. 3, 2; Mark. 1, 15), ist eine durchaus müßige. Die Reichsgenossenschaft unter ihrem offenbar gewordenen Reichshaupt nach der im Evangelium geoffenbarten neuen Ordnung der Dinge ist bereits thatsächlich vorhanden (Röm. 14, 17), aber noch in geheimnißvoll verborgener (s. § 7, 1) Knechtsgestalt, der Verherrlichung harrend und der Vollendung entgegenarbeitend (Matth. 20, 1 ff.; 24, 14; Apok. 11, 15). Ebenso ist es eine schiefe Fragestellung, ob das Reich als „höchstes Gut" eine sittliche oder religiöse Idee sei. Denn nach biblischer Anschauung, die zunächst das religiöse Gemeinschaftsverhältniß der aus dem Wort gezeugten „Kinder" des Reichs betont (Matth. 13, 38; 1 Kor. 3, 9), ist das Trachten nach dem Reich zugleich mit dem Trachten nach seiner „Gerechtigkeit" verbunden (Matth. 5, 17; 6, 33) und die im Glauben ergriffene Reichsgerechtigkeit, wie sie uns Friede und Freude im heil. Geist verbürgt (Röm. 14, 17), giebt sich bei den Kindern des Reichs, die es ererben sollen, nothwendig in der Liebe (Matth. 25, 34 ff.) und in der Hoffnung (Röm. 8, 18 ff.) kund.

3. In ihrer wirklichen Erscheinungsform gewinnt die religiöse Glaubensgemeinschaft nothwendig Bekenntniß- und Cultusgestalt in Wort und That, in Lehre und Leben. Wie der göttliche Factor der Religion, die Offenbarung (§ 7, 3) nur dann wirksam und wirklich (zur Realität) werden konnte, wenn Gott als der Vater redend und handelnd sich der religionsbedürftigen Menschheit bezeugte, so gilt principiell dieselbe Forderung für die Religionsgemeinde. In dem Maße als das göttliche Offenbarungswort in ihrem Herzen einen Widerhall findet und Glauben erweckt, wird in dem Bekenntniß die menschliche Antwort als Ausdruck des Gemeinglaubens, also in diesem Sinne (ohne daß wir hier schon an Confessionsunterschiede oder Gegensätze zu denken brauchen) sich confessionell ausprägen. Und wie das Offenbarungswort in allmäh-

lichem Fortschritt den Gnadenwillen Gottes kund thut, so wird auch das Bekenntniß als Signatur des inhaltlich bestimmten (objectiven) Gemeinglaubens entwickelungsgeschichtlichen Charakter tragen (§ 17, 2). Es handelt sich dabei nicht um ein geschlossenes (theoretisches) Lehrsystem, noch auch um eine dem Glauben entnommene begrifflich fixirte (theologische) Weltanschauung, sondern um das Bekennen als religiösen Glaubensact, zur Wahrung und Förderung des wirklich ergriffenen und innerlich angeeigneten Wahrheitsschatzes, so wie er, in der göttlichen Offenbarung der Gemeinde dargeboten, in fortschreitender Glaubenserfahrung, im Kampfe mit dem irreligiösen Irrthum und in der Selbstentfaltung des inneren Glaubenslebens zu eigenartiger Ausprägung drängt. Im religiösen Gemeinschaftsprincip ruht also die allgemeine und praktische Nothwendigkeit eines Dogma's (einer fides, quae creditur), sofern wir darunter die anerkannte und öffentlich bestimmte Lehrform des sich im Bekenntniß kundgebenden Gemeinglaubens verstehen (s. o. § 6). Eine „dogmenlose" Religion anzunehmen oder zu erstreben, wäre ein pure Gedankenlosigkeit oder eine rein subjective, auf gemeinsame Verständigung verzichtende Gefühlsforderung. Ideal und real betrachtet ist die Religion, als Gemeinschaftssache angesehen, durch das Bekenntniß charakterisirt, mag sich dieses in lehrhafter (mündlicher) Ueberlieferung oder — in geschichtlich entwickelterem Stadium — als schriftlich (symbolisch) fixirte Lehrnorm (s. § 17, 3) gestalten.

Das auf fortschreitender Ueberlieferung (Tradition) ruhende Bekenntniß wird aber als ein religiös motivirtes auch stets in der Gottesverehrung d. h. in der gemeinsamen Gebets- und Cultusform sich einen entsprechenden Ausdruck schaffen. Sonst bliebe das Bekenntniß nur lehrhaftes Zeugniß einer Glaubensanschauung. Ihm fehlte der specifisch religiöse Charakter, wie er stets in dem kindlich-hingebenden Gebetsverkehr mit Gott eigenartig — im Unterschiede von anderen sittlichen und culturlichen Gemeinschaftshandlungen — zu Tage tritt. Ja wir können — auf Grund christlicher Glaubenserfahrung — die Beobachtung machen, daß der

Pulsschlag religiösen Lebens — der persönliche Gebetsverkehr mit Gott — in dem Maße lebendig und nachhaltig wird, als er aus dem gemeinsamen Cultus sich Nahrung holt und wiederum zu gemeinsamer Gottesverehrung drängt.

Man hat daher (wie wir es bei den alten Dogmatikern sahen s. o. § 5 S. 58) nicht mit Unrecht die Religion selbst — in ihrem historischen Gemeinschaftscharakter („objective" oder „geschichtliche" Religion) — als die eigenthümliche Art der in einer Menschheitsgruppe geltenden Gottesverehrung bezeichnet (s. o. § 6 S. 71 ff.), wie sie auf dem Grunde und nach dem Maße der im Glauben erfaßten Gotteserkenntniß sich vollzieht. Nur verkannte man dabei, daß erstens dies nur eine Seite religiösen Lebens darstellt; und zweitens, daß es eben darauf ankommt, Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten, d. h. daß die Cultus- und Gebetsgemeinschaft in Wort und That auf den göttlich bezeugten (geoffenbarten) Worten und Thaten ruht und beruhen muß. Ferner darf die Religion ihrem idealen Charakter nach als gottesdienstliche Bekenntniß- und Gebetsgemeinschaft nicht auf die einzelnen (sporadischen), etwa äußerlich (gesetzlich) vorgeschriebenen Cultusacte beschränkt gedacht werden. In der cultischen Gebetsgemeinschaft gipfelt nur das religiöse Glaubensbedürfniß der Gemeinde, wie es andrerseits (inhaltlich) auf den Worten und Thaten des sich selbst bezeugenden Gottes ruhen muß. Aus Gottes des Vaters Gnaden- und Liebesfülle empfängt die Glaubensgemeinschaft fort und fort die Gaben, deren sie für ihr cultisches Leben bedarf (sacramentales Moment) und bringt ihm dafür die Opfer des Gebets und des Dankes dar in dem jeweiligen, eigenartigen Typus der gemeinsamen Selbsthingabe (sacrificielles Moment).

Als Reichgottesgemeinde bewährt sich aber die Cultusgemeinde, wie aus allem bisherigen sich von selbst versteht, nur in dem Maße, als ihre Bekenntniß- und Cultusgemeinschaft auch in ihrem gesammten Leben sich abspiegelt und erneuernd auf dieses wirkt. Zunächst ist in dieser Hinsicht schon die gottesdienstliche Sitte bedeutsam. Sie zieht die Einzelgruppen — die religiöse Haus- und Volks-

gemeinschaft — mit hinein in die Wirksamkeit der religiösen Lebensluft und wirkt so sauerteigartig auch auf die sittliche wie religiöse Lebensentwickelung der Einzelnen. Nur die lebendige Auctorität, ruhend auf gottgeheiligter Ueberlieferung (Tradition), ist im Stande, in den Einzelnen jene Pietät wach zu rufen und zu entwickeln, die sie nicht ihrer persönlichen Selbständigkeit beraubt, sondern ihnen erst den Ort im Reiche Gottes anweist, wo sie als Glieder dem Ganzen dienend zu charaktervoller Eigenart heranwachsen (§ 9) und so erst, den Menschen dienend und nach dem Reich Gottes trachtend, ihren Antheil an der gottesdienstlichen Gemeinschaft als einen fruchtbringenden darthun. Auch werden mit durch die gottesdienstliche Gemeinschaft alle übrigen (culturlichen und ethisch-rechtlichen) socialen Gebilde dem Reichgottes-Ideal als dem höchsten Gute näher gebracht. Das natürliche Familienleben und das rechtlich geordnete Gesellschaftsleben gewinnen einen anderen Werth nicht blos, sondern eine höhere Weihe durch den göttlichen Gemeinschaftszweck; und eine „Umwerthung der Werthe" tritt allerdings ein durch den Gedanken, daß schließlich das ganze Leben — der Gemeinschaft wie des Einzelnen — ein Gottesdienst werden soll, in dem die Liebe durch den Glauben geadelt, der Glaube in der Liebe thätig und beide in beseligender Hoffnung dem Verklärungsziel, einer gottgeeinten, brüderlich verbundenen Menschheit betend entgegenarbeiten.

Es liegt auf der Hand, daß so aufgefaßt das religiöse Gemeinschaftsprincip den einzelnen Frommen in seiner persönlichen Ueberzeugung nicht durch die für die entwickelte Gemeinschaft nothwendige Lehr- und Bekenntnißform (Dogma, fides quae creditur s. w. u. § 17, 2) beengen oder (zwangsweise, durch äußerlichen Machtspruch, unlebendige Auctorität) unfrei machen soll oder darf. Gerade innerhalb der religiösen Gemeinschaft, wenn wir sie — mit Ausschluß fanatischer Gleichmacherei und Drängerei — im gesund christlichen Sinne als Bekenntniß- und Gebetsgemeinschaft gliedlicher Art fassen, kann, ja soll in gewissem Sinne (s. § 9) Jedes „nach seiner Façon selig werden", d. h. nach der Eigenart der

Bedürfnisses und nach dem Maße der Erfahrung „seines Glaubens leben". Es braucht eben nicht Jeder Alles (quantitativ) zu umfassen und zu erfassen, was die Gemeinschaft vielleicht in tausendjähriger, kampfreicher Entwickelung sich errungen. Je mehr sie als eine lebendige Bekenntniß- und Cultusgemeinde des gottgeschenkten Wahrheitsschatzes aus Gnaden gewiß und ihres geistlichen Besitzstandes dankbar froh geworden ist, desto mehr kann und soll sie der religiösen Einzelentwickelung duldsam, ja hegend und pflegend Raum geben. In der Wahrung des religiösen Gemeinschaftsprincips liegt die beste Gewähr für wahre Toleranz. Denn was der Eine nicht hat oder noch nicht hat — das hat der Andere; und während das heranwachsende Kind für seine Glaubensernährung der Milchspeise bedarf, wird die Amme, die sie ihr reichen soll, durch die starke Speise genährt und gekräftigt, wie sie in der entwickelteren religiösen Bekenntniß- und Cultusgemeinschaft enthalten und gewährleistet ist (s. w. u. § 17, 3).

So werden Geburt und Erziehung, Tradition und Sitte, Lehre und Leben der religiösen Gemeinschaft — die, wo sie gesund und wahr sich gestaltet, erfahrungsmäßig allein im Stande ist, die Völkergegensätze zu überbrücken und die einzelne Volksgenossenschaft „tiefer tief" zu einigen — zugleich zum mütterlichen Geschichtsboden für das sich entwickelnde fromme Selbstbewußtsein der Einzelpersönlichkeit. Und dieses wieder erstarkt — nach der religiösen Seite angesehen — nur in dem Maße, als es rückwirkend die Fortbildung des religiösen Gemeingeistes beeinflußt. In dieser Wechselwirkung zwischen Gemeinleben und Einzelleben feiert der göttliche Urgedanke, das Ideal der Religion seine schönsten Triumphe. Die innere „Freiheit der Kinder Gottes" kann nimmermehr aus der Loslösung (Emancipation) von dem inneren naturgemäßen Zusammenhange gliedlicher Gemeinschaft hervorgehen. Es lebt der Einzelne — sittlich wie religiös — nur in dem Maße, als er liebend dem Ganzen dient. Und das kann für die „Kinder des Reichs" nur in dem Glauben geschehen, der sich der gottesdienstlichen Bekenntnißgemeinschaft freut und sich bewußt bleibt, aus

dieſem Mutterſchoße die Nahrung, aus dem Gemeingeiſt erſt die Anregung erhalten zu haben, die ihn zu einem kindlichen Gebetsverkehr mit Gott befähigt.

Je mehr das Reich Gottes in der Menſchheit feſten Boden und lebensvolle Geſtalt gewinnt, deſto mehr wird auch das eigenartige Kindesverhältniß des Einzelnen zu ſeinem Gott ſich in der zur Geſundheit des Ganzen nothwendigen Mannigfaltigkeit entwickeln können, die ohne ängſtliche Bevormundung oder drängeriſches Treiben den verſchiedenen Gaben Raum giebt und den pſychologiſch bedingten Entwickelungsſtadien in ſchonender Weiſe Rechnung trägt. Das wird uns bei der ſpeciellen Betrachtung des kirchlichen Dogma's als der ausgeprägten Lehrform der chriſtlichen Confeſſionsgemeinſchaft ſpäter noch näher entgegentreten (§ 17, 2). Was aber bei aller Mannigfaltigkeit der Entwickelungsſtadien und der religiöſen Bedürfniſſe das dem Ideal der Religion entſprechende ſchlechterdings nothwendige Urelement des ſubjectiv-religiöſen Lebens, m. a. W. wo der „Sitz der Religion" im Innern des Menſchen zu ſuchen ſei, und in welchem Sinne von einem Perſönlichkeitsprincip auf dem Gebiet religiöſer Gemeinſchaft die Rede ſein kann, haben wir nunmehr noch abſchließend ins Auge zu faſſen.

In der heil. Schrift wird ſtets beides: das Bekennen in lehrhafter Ueberlieferung des Gotteswortes und der wahre Gottesdienſt in thatſächlicher Befolgung ſeines geoffenbarten Willens als Kennzeichen des Gottesvolkes, der „Gemeinde" der Kinder Gottes, hingeſtellt. Wie es ſchon von den Urvätern (Noah, Abraham) heißt, daß ſie „anriefen den Namen des Herrn" und ihm gemeinſam „opferten" (1 Moſ. 8, 21; 1 Moſ. 12, 8), ſo erhält Moſes die Weiſung, daß Jahve's aus der Knechtſchaft Aegyptens erlöſtes Volk ihm „auf dem Berge opfern werde" (2 Moſ. 3, 12) und „ihm allein dienen ſolle" (2 Moſ. 20, 5 ff.; 5 Moſ. 5, 15). Und alle ſeine Worte ſollen ſie „den Kindern einprägen" (5 Moſ. 6, 7 ff. vgl 1 Moſ. 18, 19), auf daß ſie ſich bewähren als das gottgeheiligte Volk (vgl. das Sabbathgebot 2 Moſ. 19, 6 ff.; 5 Moſ. 7, 6; 14, 2). Daher hebt es auch Paulus als charakteriſtiſch für Iſrael hervor, daß mit dem Bunde der Kindſchaft, dem Geſetz und der Verheißung auch der „Gottesdienſt" (λατρεία Röm. 9, 5) nothwendig verbunden geweſen ſei. — Freilich weiſen ſchon die A.T.lichen Propheten darauf hin, daß Lippendienſt und äußerliches Opferbringen keine wahre Gottesverehrung ſei

(Jeſ. 29, 13; vgl. Jeſ. 1, 11; Jer. 6, 20; Matth. 9, 13). Aber „Gotte Dank opfern“ und „des Herrn Namen bekennen“ iſt und bleibt für alle Zeit das Kennzeichen des wahren Gottesvolkes (Pſ. 50, 14. 23; 110, 3; 116, 17 u. ſ.). — Darum legt auch Chriſtus im Hinblick auf den Gemeinſchaftszweck ſolch einen Nachdruck auf das „Bekennen vor den Menſchen“ (Matth. 10, 32; Luk. 12, 8) und erklärt (Petrus gegenüber) ſeine Gemeinde (ἐκκλησία) gründen zu wollen auf den bekennenden Apoſtel (Matth. 16, 18). So fordert er auch im Anſchluß an die Traditionen Iſraels den wahren Gottesdienſt (das προσκυνεῖν Joh. 4, 23) von den Seinen und ſtellt dieſen wiederholt in Gegenſatz zum äußerlichen Lippenbekenntniß und ſcheinheiligen, prahleriſchen Gebetscult der Phariſäer (Matth. 6, 5 f.; 15, 7 ff.; Mark. 7, 6). Das von Jeſu ſpeciell betonte Herzensgebet im Kämmerlein ſetzt doch — wie das gleich darauf gelehrte „Vater unſer“ beweiſt (Matth 6, 9; Luk. 11, 2 ff.) — voraus, daß man in der Gemeinſchaft beten lernt und beten ſoll (vgl. Matth. 18, 20, wo zwei oder drei verſammelt ſind in meinem Namen ꝛc.). So iſt alſo das Bekenntniß des Mundes, wie es aus dem Herzensglauben quillt (Röm. 10, 9 ff.), nicht eine rein innerliche, perſönliche Sache. Für ein nach außen zu Tage tretendes Reden und Thun wäre dann weder ein Beweggrund noch ein verſtändlicher Zweck nachweisbar. Vielmehr iſt das Beten ſtets ein auf die religiöſe Gemeinſchaft abzielendes Kennzeichen des gläubig frommen Sinnes, dem zugleich das Bekennen Herzensbedürfniß iſt. Vgl. 1. Joh. 4, 2 ff. Wer da Chriſtum, als im Fleiſch gekommenen, bekennt (ὁμολογεῖ ꝛc.), läßt die Wirkung des πνεῦμα τοῦ θεοῦ erkennen. Freilich muß es wie bei der Liebeskundgebung nicht blos mit der Zunge, ſondern mit der That und Wahrheit geſchehen (1 Joh. 3, 18). So wird denn auch in der Schrift nicht blos vom Glauben als einer perſönlichen Herzensſache (vgl. § 9, 1. 2), ſondern im Sinne des Gemeinglaubens geredet (Luk. 5, 20: da der Herr ihren Glauben ſahe; vgl. Apoſtg. 20, 21; 24, 24; Röm. 1, 8. 12 ἡ ἐν ἀλλήλοις πίστις; Röm. 16, 26). Nach Anordnung Gottes ſoll allen Völkern „der Gehorſam des Glaubens“ kundgethan werden. Daher das Ideal: in der Gemeinde „Ein Glaube“, wie Eine Taufe ꝛc. Eph. 4, 5; Tit. 1, 4. — Wegen der hohen, ja grundlegenden Wichtigkeit der religiöſen Glaubensgemeinſchaft wird auch die Mahnung wiederholt ausgeſprochen (Ebr. 4, 14; 10, 23; 1 Tim. 6, 12) zu „halten am Bekenntniß“ und nicht hintanzuſetzen die fromme Gemeinſchaft (ἐπισυναγωγήν Ebr. 10, 25), da wir dem Herrn nicht blos „in den Herzen“ ſingen und ſpielen, ſondern „unter einander“ reden, lehren, vermahnen und Dank ſagen ſollen Gott und dem Vater (Eph. 5, 19 f.; Kol. 3, 17) als Theilnehmer an dem Opferaltar (κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου 1 Kor. 10, 16 ff) und in dem Bewußtſein, daß wir zu „Einem Geiſt“ (Gemeingeiſt) getränket ſind (1 Kor. 12, 13 ff.), der ſich in der gliedlichen Mannigfaltigkeit des Leibes auch mannigfaltig kund giebt (Röm. 12, 1 ff., wo die λογικὴ λατρεία mit der Verſchiedenheit der Gaben v. 4 ff. in Zuſammen-

hang gestellt ist). S. a. Eph. 4, 11 ff. — Daß aber innerhalb der bekennenden und Gott dienenden Religionsgemeinschaft das „Reich Gottes" als ein reich gegliederter Organismus Raum läßt für die Verschiedenartigkeit der individuellen Bedürfnisse, ergiebt sich aus den meisten darauf bezüglichen Gleichnissen Jesu (Matth. 13, 17 ff. 31 ff.; 20, 1 ff.; 25, 19 ꝛc.), so wie aus seinem verschiedenen Verhalten zu den Heilsbedürftigen (Matth. 11, 5; 15, 30 f.). Doch davon im nächsten § 9, 1.

§ 8. Zusammenfassung.

1. Wie alle leibliche und geistige Lebensbewegung des Menschen aus organisch gegliederter Gattungsgemeinschaft, natürlich und geschichtlich, unter dem Einfluß von Sprache und Sitte hervorwächst, so erweist sich auch die Religion als ein der Menschheit wesentliches und nothwendiges Lebenselement dadurch, daß sie in gegliederter Gemeinschaft sich verwirklicht. Nur so kann sie als eine sauerteigartig wirkende Macht geistiger Menschheitsentwickelung verstanden werden.

2. Das ideale Wesen religiöser Gemeinschaft wird näher gekennzeichnet durch den Gedanken eines Reiches Gottes, in welchem auf Grund der Königsherrschaft Gottes und gemäß seiner (religiös-sittlichen) Reichsordnung alle natürlichen Gemeinschaftsgebilde verklärt werden sollen zu Einer Gemeinde derer, die den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten, ihren Glauben in der Liebe bewähren und in beseligender Hoffnung der Vollendung harren.

3. Wie die göttliche Selbstoffenbarung (§ 7, 3), so wird auch die religiöse Glaubensgemeinschaft des Gottesreichs sich durch Wort und That kennzeichnen, d. h. sie muß in geschichtlicher Entwickelung zur Bekenntniß- und Cultusgemeinde (Kirche) in Glaubens-Lehre und Glaubens-Leben sich ausgestalten. Nur so können auch die einzelnen Personen als Glieder der Gemeinschaft durch lebendige Ueberlieferung zu religiöser Glaubensüberzeugung in pietätvoller Freiheit erzogen werden (§ 9).

§ 9. Der individuelle Factor der Religion oder das Persönlichkeitsprincip.

1. Wir erkannten es als einen erfahrungswidrigen Irrthum, ja als eine Selbsttäuschung, wenn man die Religion als „Privatsache" ansieht und mit persönlicher Frömmigkeit (Religiosität) verwechselt. Als weltgeschichtliche und weltbewegende Geistesmacht ist sie stets Gemeinschaftssache und kommt, selbst ihrem idealen Grundbegriff nach (§ 6), nicht zu Stande ohne die Voraussetzung göttlicher Selbstbezeugung (§ 7) in menschlich sich vermittelnder Ueberlieferung (§ 8). In diesem Sinne redet man von positiver und objectiver Religion auf geschichtlicher Grundlage. Als weltbewegende Macht aber kann sie sich nur dann bewähren, wenn sie die Herzen bewegt und zur erfahrungsmäßigen Glaubensüberzeugung im Personleben der Einzelnen wird. Ja, es ist in gewissem Sinne berechtigt zu sagen, daß wahre Religion — im christlichen Sinne als kindliche Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit — nur da ist und sein kann, wo sie individuell sich ausprägt, zum Pulsschlag des persönlichen Innenlebens, zur Gewissenssache (s. u. sub. 2) geworden ist. Nur daß wir diese den Einzelnen beseelende und beseligende Glaubensüberzeugung nicht als das Wesen der Religion schlechthin kennzeichnen dürfen. Die Religion ist bestimmend für ganze Epochen der Völkerentwickelung und zugleich Symptom der herrschenden Volkssitten, sei es im guten, sei es im schlimmen Sinne. Wo sie gesund sich entwickelt, als lebendige auctoritative Macht, da adelt sie die Volksseele, bestimmt segensreich die Volkssitte und wirkt sauerteigartig auf alle Gemeinschaftsgebilde. Aber, wenn irgendwo, so gilt hier der Satz: corruptio optimi pessima. Der abergläubische Fanatismus, als zerrbildliche Ausartung der Religion (s. w. u. § 10 ff.), wird ebenso zur elementar zerstörenden Gemeinschaftsmacht, wie der wahre religiöse Gemeinglaube zu einer aufbauenden.

Die Sauerteig- und Salznatur der Religion als Gemeinschaftssache erscheint aber wesentlich bedingt durch die innere Wahrheit und Gesundheit der Glaubensüberzeugung in den Einzelnen,

sofern diese sich selbst bewegende, eigenartige Glieder der Gemeinschaft sind. Der persönliche Gebetsverkehr mit Gott, auf innerer Herzensnoth und Nöthigung des Gewissens ruhend, begründet und bedingt das, was wir „Frömmigkeit" (Religiosität = pietas) nennen. Sie ist selbstverständlich Lebensbedingung für den Einzelnen und soll sich erweisen als Hebelpunkt seiner sittlichen Lebenserneuerung. Aber über diesem ewig wogenden, ewig sich wiederholenden, beseligenden oder ängstenden „Ja" und „Nein" der Einzelseelen schreitet die Religion durch die Jahrhunderte, bauend oder zerstörend, je nach dem Vorwalten des „Ja" und „Nein" in den nach innerer Glaubensgewißheit ringenden Gemüthern. Für die Segen bringende Macht der Religion, für ihre sittigende Lebenskraft, geschweige denn für die Erneuerung und Beseligung der Einzelindividuen ist — wie sich aus der Grundidee (§ 6) von selbst ergiebt — die innerste, aus schmerzlicher Erfahrung herausgeborene Glaubensüberzeugung entscheidende Bedingung — conditio sine qua non.

Da erhebt sich nun für die principielle Untersuchung eine große Schwierigkeit. Quot capita, tot sensus — heißt es im alten Spruch! Und: „Jeder nach seiner Façon!" lautet seine moderne, typisch gewordene Deutung. Selbst von positiv christlicher Seite beruft man sich auf die „Majestät" des Einzelgewissens, auf diese schlechthin „inappellable" höchste Instanz, deren Verletzung oder Umgehung nur Formel- und Heuchelwesen, aber nicht wahre Religion erzeugen oder fördern könne. Und wer wollte für die tausendfach schillernde Mannigfaltigkeit der individuellen Bedürfnisse, der Anlage, des Temperaments, des Geschlechts, des Bildungsstandes, der Entwickelungsstufen vom unmündigen Kinde bis zum gereiften Manne die einheitliche Wesensform der religiösen Ueberzeugung, ja auch nur der dabei zu Grunde liegenden Gottesidee, geschweige denn der Anbetungsweise feststellen! Wie kann, so hielt mir einst ein ernster Grübler vor, ein Alexander von Humboldt denselben Gott haben, wie der wilde Zulukaffer oder der rohe Hottentotte? — Es ist in der That nicht zu leugnen, daß auf

diesem Gebiete dem sittlichen Bedarf und der geistigen Fassungskraft in vollem Sinn Rechnung zu tragen ist. Nichts widerstrebt so sehr der Schablone als jene zarteste und mächtigste Seelenbewegung, die wir Frömmigkeit nennen. Es wäre nicht nur grausam, es wäre albern und thöricht, ein Zeichen größter Bornirtheit oder jesuitischer Gewissenstyrannei, das in Uniformszwang pressen zu wollen, was seinem innersten Charakter nach keimartig beginnend, von innen heraus wachsend sich entfalten muß. Nur in der Atmosphäre der Freiheit und auf dem Boden eigensten Erlebens kann diese zarte Pflanze gedeihen und ihre eigenartigen Früchte bringen. Wer etwa durch kirchliche Glaubenssatzung einen Glaubensgehorsam (im Sinne der römischen fides implicita, da man einfach hinnimmt, was die Kirche lehrt) erwirken oder durch ein fertiges Dogma (als Seligkeitsbedingung) auf das Einzelgewissen Pression auszuüben versucht, schlägt dem Wesen der Frömmigkeit nicht nur, sondern auch dem idealen Grundbegriff der Religion ins Angesicht. Wir sahen bereits (s. o. § 8 S. 122), daß selbst das religiöse Gemeinschaftsprincip, sowie die Eigenart des geschichtlich gewordenen und fort und fort werdenden Dogma's (der fides, quae creditur) es mit sich bringt, daß dem Einzelnen Raum zur Entwickelung gegeben werde; ja daß das Ganze nur in gliedlicher Mannigfaltigkeit sich gesund und lebensvoll entwickeln kann. Sonst wäre das Gemeinschaftsprincip ein verwüstendes, weil nivellirendes, d. h. es stünde im Widerspruch mit der Idee des religiösen Organismus und seinem steten Nahrungs- und Wachsthumsbedürfniß. Das lebensvoll geartete Reich Gottes wandelte sich in eine trostlose Sandwüste und die brutale Forderung der „Gleichheit" zerstörte den Reiz lebensvoller Samen- und Keimbildung.

Auch hier berühren sich die Extreme des tyrannischen Zwanges und des radikalen Freiheitsgelüstes in der Alles ertödtenden Gleichheitstendenz. Die angeblich christliche „Seelengleichheits-Lüge", wie Nietzsche sie in seiner drastischen Manier nennt, ist nur das heuchlerische Gewand für alle die, welche vor Seelendressur und -Tortur

nicht zurückschrecken. Thatsächlich stehen die modernen Helden der Revolution mit ihrem sanskülotten Dreieinigkeitsdogma (égalité, liberté, fraternité) auf demselben Boden mit den jesuitischen Schablonenmenschen, die das Opfer des Intellects fordern und die Gewissen unter das alleinseligmachende Joch beugen. Hier wie dort geistige Guillotinenwirtschaft; hier wie dort zerstört das zum allgemeinen Gesetz erhobene „Dogma" die mannigfaltigen, zarten Entwickelungskeime individueller Erfahrung und Lebensstellung.

Im Gegensatz dazu fordert der echt menschliche Charakter der allmählich fortschreitenden Gottesoffenbarung (§ 7), ebenso wie die organisch wachsende Gestalt der religiösen Gemeinschaftsüberlieferung (§ 8) die stete, zarte Rücksichtnahme auf die zeitlich und räumlich bedingten Entwickelungsstufen. Jene beiden grundlegenden Factoren aller wahren Religion wollen und sollen erzieherisch wirken, d. h. überzeugend, freimachend, vertiefend, durch geistige, innerlich zeugende, liebevolle Auctorität, nicht durch einen gesetzlichen Zwangsapparat, der nur Furcht, aber nicht Ehrfurcht hervorzurufen im Stande ist, ja schließlich alle wahre Pietät zerstört; denn so wird in unfreien Seelen nur abergläubische Knechtschaft (religiöser Servilismus), in freiheitsdurstigen Gemüthern nur ungläubige Selbstbehauptung (religiöser Radicalismus) erzielt. Jene artet dann immer wieder in bornirte Sicherheit, diese in superkluge Zweifelsucht aus.

Dogma und Ueberzeugung, Gemeinglauben und Personglauben widersprechen sich, ideal angesehen, ebensowenig als Gottesoffenbarung und individuelle Frömmigkeit. Im Gegentheil: sie fordern einander und bedingen sich gegenseitig, so wie das Menschenkind, als Embryo sich allmählich entwickelnd, durch den zeugenden Vater bedingt erscheint, um aus dem Mutterschoß als eigenartiges Individuum zum Charakter heranwachsen zu können. So setzt das Einzelkind die empfangende und erziehende Gemeinschaft voraus, damit es pietätvoll als dienendes Glied sich dem Ganzen einfügen lerne. So erscheint auch das religiöse Glaubensleben stets social bedingt, um eigenartig sich entfalten zu

können. Je nach Art und Maß der Lebenserfahrung wird es verschiedene Stadien durchlaufen müssen, nicht sprunghaft, nicht monoton. In gewissem Sinne muß ein Jeder sozusagen von vorn anfangen; und es wird sich daher auch bei Jedem verschieden gestalten. Je nach der Fassungsgabe und dem Bildungsstande, je nach dem Maß des wach gewordenen Gewissens, je nach der Eigenart des kindlich unmittelbaren und selbstbewußt vermittelten Denkens, je nach weiblicher und männlicher Gemüthsart, je nach sanguinischem oder phlegmatischem, cholerischem oder melancholischem Temperament wird die Herzensfrömmigkeit auch verschiedene Stadien durchlaufen und Farbe gewinnen. In diese reizvolle Mannigfaltigkeit der Lichteffecte verständnißvoll hineinzuschauen, ist für uns lehrreicher und erfreulicher, als wenn man mit dem blendenden Schein „absoluter Wahrheit" und „fertigen Dogmas" die Seelen schreckt und ihren Sehnerv schwächt. Nicht absolute Lichtfülle — weiß in weiß! — erquickt unsere Augen (s. o. § 7, S. 88 f.). Ja es wäre diese blendende Fülle für uns eins mit absoluter Verdunkelung. Nur in prismatischer Farbenbrechung tritt uns das Licht wohlthuend entgegen. Und der Regenbogen in seiner geheimnisvollen, überwältigenden Farbenpracht auf dunklem Wolkenhintergrunde wird uns so zum symbolischen Zeichen religiöser Gottesgemeinschaft (vgl. 1 Mos. 9, 13), jenes Gottesfriedens, der höher ist als alle „absolut" sein wollende Menschenvernunft.

Aber wer giebt uns das Spektroskop in die Hand, durch das wir die eigenartige Farbe wahrer Frömmigkeit, persönlicher Glaubensüberzeugung erkennen und so das trotz aller Verschiedenartigkeit *wesentlich* Gleichartige, das gleichsam durchschlagende Lichtmoment wahrzunehmen im Stande sind? Laufen wir nicht Gefahr, bei solcher Betonung individueller Verschiedenheit religiöser Entwickelungsstufen lauter heterogene, rein subjective Glaubensansichten uns vorzuspiegeln, lauter zerstückte Glieder — disjecti membra poetae! — uns zu erdichten? Gerathen wir da nicht in den schlimmsten Atomismus? Und verzichten wir damit nicht auf Klarstellung eines Persönlichkeits*princips* im religiösen Leben? Es

muß doch ein entscheidendes, durchschlagendes Lebensmoment als einigender Pulsschlag auffindbar und nachweisbar sein. Wo bliebe sonst der zu gesundem Wachsthum nothwendige Zusammenhang des Gesammtleibes? Wie wäre insonderheit eine fromme, Gott dienende Gemeinde, ein Gemeinglaube, ein Gemeinbekenntniß, ein gemeinsamer Gebetsverkehr mit Gott und eine gegenseitige Verständigung möglich, wenn Alles „verschieden" wäre, wenn Jeder nur „auf seinen Weg" sähe und sich um den Andern nicht kümmerte? Wäre das nicht eine ziellose, mühselige Wüstenwanderung mit lauter täuschenden Luftspiegelungen? Würde nicht dann die Religion selbst, wie die entschiedenen Weltkinder meinen, eine große Fata morgana? —

Wie die Menschheitsidee — der große, echt christliche Gedanke der Humanität — nicht geschädigt oder gar aufgehoben wird, sondern mitbedingt erscheint durch das Menschenkindsein der Einzelnen; wie das, was wir Volksseele nennen, nicht zu einer Täuschung wird durch die temperamentelle Verschiedenheit der Individuen, sondern gerade in diesen lebt und webt; wie die das Collectivgewissen ausprägende und abspiegelnde Volkssitte das Einzelgewissen nicht knechtet, sondern erzieherisch bildet, so ist es auch auf dem Gebiete religiöser Herzens- und Geistesbewegung. Die Verschiedenartigkeit des Pulsschlages hebt doch nicht das Gesetz der Blutcirculation auf, soweit dieses Gesetz Lebensbedingung des Gesammtkörpers ist. So mag die Frömmigkeit noch so verschieden bei den Einzelnen sich entwickeln und ausprägen. Ihrem Wesen und idealen Ziele nach wird und muß jener principiell entscheidende Punkt sich nachweisen lassen, in welchem — wenigstens nach christlicher Weltanschauung (§ 6) — alle Frömmigkeit wurzelt. Wo jene Ehrfurcht waltet, die mit der Sehnsucht nach Gott, nach dem lebendigen, persönlichen Gott (§ 7) sich paart, wird eine gewisse Ausgleichung aller jener Unterschiede ermöglicht sein, so daß wir sagen können: das ist entscheidend, das darf nicht fehlen, wo von Frömmigkeit die Rede ist, mag sie im Herzen eines rohen Hottentotten oder eines hochgebildeten Europäers sich eine Stätte bereiten.

Beide werden sich ihren Gott, zu dem sie kindlich beten, vielleicht verschieden vorstellen. Aber ihr kindlicher Gebetsglaube ist wesentlich einer.

Wir könnten dieses Eine — im Rückblick auf unsere obige principielle Grundlegung (§ 6) — die ahnungsvolle, hingebend kindliche Liebe zu Gott als unserm Vater nennen. Aber — abgesehen von dem Bildlichen in diesem Ausdruck — sahen wir schon: daß die Liebe (Hingabe zu gegenseitiger Gemeinschaft) auch zwischen Gleichartigen, zwischen Menschen unter einander, zwischen dem menschlichen Kinde und Vater möglich ist und wirklich werden soll. Und doch reden wir da nicht von religiöser Verehrung, es sei denn, daß wir der niederen Stufe der heidnischen Ahnenanbetung oder des abergläubischen Heiligencultus uns nähern wollten. Der Ausdruck Liebe (resp. „Gemeinschaft") drückt jedenfalls nicht bezeichnend genug die unbedingte Art des hingebenden Vertrauens, und zwar gegenüber dem ewigen, schlechthin unsichtbaren, weil geistig-persönlichen Gott aus. Das ist nur in gläubiger Anbetung möglich. Es ist daher der Glaube als zuversichtliches Vertrauen kindlicher Art das eigentlich Charakteristische der persönlichen Frömmigkeit. Warum? Weil, wie wir oben bereits nachgewiesen haben, in ihm allein die den Kindessinn kennzeichnenden, charakteristischen Lebenselemente sich wundersam durchdringen und gegenseitig bedingen: Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl, Ehrfurcht und Zutrauen. Es steht daher der Glaube, als religiöse Willens- und Herzenshingabe nicht etwa in Gegensatz zur Liebe. Schon unser Wort Glaube (πίστις) ist verwandt mit Liebe und schließt die „Treue" mit Nothwendigkeit in sich. Aber als ein sich Gottgeloben in unbedingtem Vertrauen ist diese Art Herzenshingabe doch etwas anderes als die aus ihr hervorwachsende gegenseitige Liebe. — Sodann aber ist der religiöse Glaube zugleich persönliches Ueberzeugtsein, innerlich sich uns aufdrängende Gewißheit gegenüber einem unsichtbaren Gut, dessen für uns werthvoller Wesensbestand lediglich für den Gläubigen da ist, sofern er das ihm dargebotene

Gnadengut als ihm persönlich geltend zu erfassen wagt. Gott gegenüber, dem persönlich sich offenbarenden Gott der Liebe gegenüber wird aber dieser unbedingt vertrauende Glaube, sofern er sich trotz brennendem Schuldgefühl der Gnade Gottes getröstet, mit innerer Nothwendigkeit zum Gebetsverkehr der Seele mit Gott, sei es auch nur als aufsteigender Gebetsseufzer einer armen Zöllner- und Schächerseele (s. o. S. 66 ff.).

Also: nur arm und klein gewordene Seelen sind fromme Seelen. Nur aus den tiefsten Schmerzen des Selbstgerichts kann jenes zum Gott der Gnade sich aufringende kindliche Vertrauen geboren werden, das wir — bei aller Verschiedenheit der Entwickelungsstufen und Bildungselemente — vom Standpunkt christlicher Erfahrung als das Einheitsmoment, als das Persönlichkeitsprincip, als den Brennpunkt bezeichnen dürfen, in dem sich alle Strahlen wahrer Frömmigkeit concentriren, und von dem aus sie erleuchtend und erwärmend das ganze Leben des Gotteskindes zu durchdringen im Stande sind. Und diese tief kindliche (nicht kindische!) Frömmigkeit dürfen wir in christlichem Sinne von Jedem fordern und erwarten, ganz abgesehen von einzelnen Glaubenslehren in Betreff der Eigenart göttlicher Selbstoffenbarung in Christo oder der Heilsvermittelung in dem gottmenschlichen Erlöser oder der Heilsaneignung durch bestimmte Heilsmedien als Träger des heiligen Geistes. Nicht Annahme eines kirchlichen Dogmas, nicht Anerkennung des Wunders, nicht Zustimmung zu einzelnen Heilsthatsachen, nicht das Fürwahrhalten gewisser Berichte über sie, nicht die Unterwerfung unter die Bibel als infallibles Gotteswort, nicht das Mitmachen der Ceremonien oder eifrige Betheiligung am Gottesdienst darf für jene Quintessenz wahrer Frömmigkeit im christlichen Sinne als bedingend angesehen werden. Das sind alles höchstens einzelne Symptome entwickelten Glaubens oder confessionell ausgeprägter (kirchlicher) Religiosität (vgl. § 16). Der betende Sinn, die vertrauende Aufgeschlossenheit des zerschlagenen und zu Gott dem Vater sich kindlich nahenden Herzens — das ist die Eine, bei Allen gleiche Signatur jener Frömmigkeit, die für den Christen

freilich einzig und allein in der Person Christi und in dem Glauben an ihn Bestand und Gewißheitsgrund hat (s. w. u. § 15 ff.). Aber eben in Christi Sinn und kraft seines Selbstzeugnisses in Wort und That sind wir gelangt und können wir gelangen zu jener beseligenden Gewißheit, daß der im Gebet sich kundgebende Glaube des armen, aber sich begnadigt wissenden Sünders ihn zum frommen, dankbaren, selbstlosen Gotteskinde macht, das sich Gottes als seines himmlischen Vaters vertrauensvoll getröstet. Alles kluge Denken und warme Fühlen, alles erarbeitete Wissen und mühselige Thun, alle eigene Charakterbildung und Lebenstüchtigkeit entscheidet hier nicht. Da findet sich nicht der Hebelpunkt (das δός μοι ποῦ στῶ), von dem aus wir die Welt des Jammers aus den Angeln heben. Der springende Quell ist das „getröstete Elend", das allein — wie alle Noth — uns beten lehrt, d. h. fromm macht. Und solche Erfahrung erzeugt und vermehrt immer wieder jenen gebetsfreudigen Glauben, aus dem alle selbstlose Liebe und alle beseligende Hoffnung herausgeboren werden soll, ja mit innerer Nothwendigkeit sich herausgebiert, unser Gesammtleben bereichert und uns zu Kindern Gottes adelt, die „in seinem Reich" ihm willig dienen (§ 8) und erst dadurch erfolgreich der gläubigen Gemeinde, der Menschheit Gottes zu dienen vermögen, ihr das wiedererstattend, was sie an göttlicher Gnadengabe durch sie empfingen und nächst Gott ihr verdanken.

So wird das Persönlichkeitsprincip religiösen Lebens zur wahrhaft befreienden, weil liebevoll bindenden Macht — für den Einzelnen, sofern er sich nunmehr willig und freudig, in dem Bewußtsein, daß auch sein persönlicher Werth durch Gemeinsinn und Gemeinschaftsdienst wächst, dem Ganzen gliedlich einordnet; für die Gesammtheit, sofern sie der mannigfaltigsten Gaben bedarf zu ihrer Erstarkung und so der eigenartigen Mitwirkung des Einzelnen sich freut. Die wahre Gegenseitigkeit — gesunder, demüthiger, nicht selbstgerechter, weil weltförmig selbstgemachter Altruismus — die Gegenseitigkeit, da man nicht sucht was sein, sondern was des Andern ist, erscheint geradezu bedingt durch die eigenartige Freiheitsentwickelung der persönlichen Frömmigkeit. Wir lernen

so Geduld d. h. wahre Toleranz üben im Hinblick auf die schwachen, noch nicht oder nicht mehr in frommem Drange mitarbeitenden Glieder, und schützen uns zugleich vor jener unfrommen Gleichgiltigkeit oder Indifferenz, die den Stempel unbrüderlicher Gesinnung trägt, weil sie — nach dem Grundsatz des laissez aller — jeden auf seinem Irrwege der Gottlosigkeit fortstürmen läßt, unbekümmert darum, ob er in sein Verderben rennt.

Das theilnehmende Verständniß für die individuelle Verschiedenheit der Glaubenserfahrung und des Glaubensmaßes muß also zum treibenden Beweggrund werden für die mittheilende und theilnehmende, wirksame und schonende Liebe, die in dem Andern, durch Wachrufen einer ähnlichen beseligenden Erfahrung, wie wir sie durchgemacht, jenen kindlich vertrauenden Glauben, jenes Gebetsleben zu fördern sucht, in welchem das Persönlichkeitsprincip der idealen Religion oder die wahre Frömmigkeit ihrem Wesen nach zu suchen und zu finden ist.

Wir stehen mit dieser unserer Auffassung des individuellen Factors religiösen Lebens ganz auf dem Boden der Schrift, indem sie durchgehends die im Gebet sich kundgebende gläubige Ehrfurcht vor Gott und seinem Willen zum Kennzeichen der Frömmigkeit (pia reverentia, εὐσέβεια, θεοσέβεια, יִרְאַת־ה׳) macht. Aber wie verschieden die Erfahrungen und Entwickelungsstadien, schon wenn wir auf die Helden und persönlichen Träger der geschichtlichen Gottesoffenbarung blicken! Das N.T. brandmarkt die pharisäische Schablonenfrömmigkeit als Heuchelwesen. Und auch im A.T. verwirklicht sich trotz der Lapidarschrift des göttlichen Gesetzes und seiner Kernforderung: der Liebe zu Gott und dem Nächsten, der (objective) Gotteswille als (subjective) Gottesfurcht in dem Einzelnen je nach Empfänglichkeit, Begabung und Eigenart verschieden. Das tritt bei den Frommen der Urgeschichte (Gen. 4, 7; 5, 24), insonderheit aber schon bei den Erzvätern plastisch uns entgegen, bei einem Noah, dem Prediger der Gerechtigkeit (Gen. 6, 9; 7, 5), bei einem Abraham, dem Vater des Glaubensgehorsams (Gen. 12, 1 ff.; 26, 5), bei einem Isaak, dem stillen Leidträger (Gen. 22, 2 ff.), bei einem Jakob, der als im Gebet Ringender zum Gotteskämpfer (Israel) wurde (Gen. 32, 25 ff.). Und wie aus Erz gehauen stehen jene Gestalten vor unserem geistigen Auge, die im Volk Gottes bahnbrechend wurden für die Erweckung und Läuterung des frommen Sinnes, nicht blos ein Moses und Elias, ein Josua und Gideon, ein David und Nathan, sondern auch die eigenartigen Gebilde eines Samuel und

Elisa oder die geistesmächtigen Träger prophetischen Geistes wie Hosea und Amos, Jesaja und Jeremia, Ezechiel und Daniel bis herab auf Johannes den Täufer, den gewaltigen und demüthigen Vorläufer des Herrn. Sie alle sind als arme begnadigte Sünder, die sich in gebetsfreudigem Glauben ihrem Gotte nahten, zugleich in That und Wort ein Beweis für die personbildende, individualisirende Macht des Gottesgeistes und — sagen wir es schon hier — ein Gegenbeweis gegen die mechanische, d. h. gleichmachende (nivellirende) Inspirationstheorie. Ist es doch Gott der Herr selbst, der in herablassender Anpassung an das menschliche Bedürfniß „vielfach und vielartig" (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως Ebr. 1, 1) zu uns hat reden wollen durch die Propheten und so auch durch seinen Sohn. Das hohe Recht der eigenartigen Persönlichkeit tritt uns im N.T. noch deutlicher entgegen, wo die harte Form des lapidaren Gesetzes den zarteren Nüancirungen des Evangeliums weicht, um jenes zur wahren (idealen, gottgewollten) Erfüllung (Matth. 5, 17 ff.) zu bringen. Wie Christus selbst im engern Jüngerkreis jeden verschieden anfaßt — ich erinnere an Petrus und Johannes (Joh. 21, 22 ff.), an die beiden Söhne Zebedäi (Luk. 9, 54 ff.), an Thomas (Joh. 14, 5 ff.; 20, 24 ff.) und schließlich an Paulus (Apostg. 9, 1 ff.) — so wirkt und weckt er auch den Glauben, den Allen gemeinsamen und nothwendigen Kindessinn, das volle, unbedingte Herzensvertrauen durch die verschiedensten Mittel. Er weiß das Glauben weckende Wort überall dem individuellen Bedürfniß anzupassen, anders bei den Gliedern des Judenvolkes (wo er sich stets auf die von ihnen gekannte und anerkannte Schriftüberlieferung beruft; vgl. Joh. 5, 39 ff.; 10, 34 ff.; Luk. 10, 26; 4, 11 ꝛc.), anders bei den einzelnen Heiden, die ihm bittend und betend nahen (Joh. 4, 46 ff.; Matth. 15, 22 ff.); und wieder anders gegenüber den schriftgelehrten Pharisäern (Matth. 23, 13 ff.) als gegenüber der großen Menge, die seinen „Jammer" wach ruft (Matth. 5, 1 ff.; Mark. 6, 34). Darauf weist auch neben seinem heilskräftigen Thun an den verschiedenen Heilsbedürftigen (Matth. 11, 5 f.; 15, 30 ff; vgl. Jes. 35, 5) Jesu gesammte Predigt hin, insonderheit seine Gleichnisse vom Gottesreich, von dem viererlei Acker (Luk. 8, 4 ff.) mit seiner qualitativ und quantitativ verschiedenen Frucht trotz dem gleich guten Samen (Matth. 13, 1 ff.; 17—23. 34—41; Mark. 4, 2 ff.). Ebenso die Gleichnisse vom Netz mit den verschiedenen Fischen (Matth. 13, 31 ff.), von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1 ff.), vom großen Abendmahl (Luk. 14, 21 ff.), den verschiedenen Pfunden (Luk. 19, 12) und der verschiedenen Form der Barmherzigkeitsübung (Matth. 25, 35 ff.). — Und doch betont er — typisch für Alle — das „Eine was Noth thut", das „gute Theil" (Luk. 10, 42) und bezeichnet damit das principiell entscheidende Moment der gottgewollten Gesinnung, der wahren Frömmigkeit, wie sie allein aus der samenartigen Kraft des Gotteswortes hervorsprießend in dem empfänglichen Herzen Wurzel faßt und zur Frucht reift. Entscheidendes Symptom dafür ist negativ: das „Armsein im Geist"

(Matth. 5, 3; 11, 5), das „Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit" (Matth. 5, 6); positiv: das Kindwerden, ohne welches ein Eingang ins Reich Gottes unmöglich erscheint (Matth. 18, 3; 19, 4; Mark. 10, 15), der Nothschrei um Erbarmen (Matth. 9, 27; 15, 22; 17, 15; Mark. 10, 47; Luk. 17, 13), der vertrauende Sinn, wie er bereits im Senfkornglauben (Matth. 17, 20; Luk. 17, 6) als Berge versetzend sich erweist. — Und wie Jesus das Gebet (Vater unser Matth. 6, 9 ff.) zum typischen Kennzeichen der Gotteskindschaft macht und das „glauben an Gott" (Mark. 11, 22) mit der kindlichen Anbetung in Zusammenhang bringt (Matth. 7, 11; 21, 22; Luk. 11, 9 ff.), so gilt ihm das Zöllner- und Schächergebet (Luk. 18, 13; 23, 42) als das specifische Symptom der frommen Gesinnung, die vor Gott gilt und den ewigen Frieden uns verbürgt. — Demgemäß wird in den apostolischen Schriften durchgehends der Glaube (*πίστις*), d. h. der herzlich vertrauende Kindessinn, wie er aus der Sinnesänderung (*ἡ εἰς θεὸν μετάνοια* Apostg. 20, 21) hervorgeht (Mark. 1, 15), als das einzig mögliche Empfangsorgan für Gottes erbarmende Vaterliebe hingestellt (Röm. 1, 17; 3, 28; 10, 10 ff.; Gal. 2, 16; 3, 26; Eph. 3, 12; 1 Joh. 5, 4 u. 10; Jak. 1, 6: er bitte aber im Glauben; Ebr. 10, 38). — Die charakteristische Grunddefinition des die Frömmigkeit kennzeichnenden Glaubens findet sich Ebr. 11, 1, wo er als die gewisse Zuversicht deß, das man hoffet und nicht zweifelt an dem, das man nicht sieht, beschrieben wird (eigentlich: der innerlich erfaßte „Wesensbestand", *ὑπόστασις*, der gehofften, unsichtbaren Dinge vgl. Ebr. 1, 3; 3, 14). — Und daß dieser Glaube nicht etwa mit dem Zutrauen, das wir guten Menschen schenken, zu verwechseln ist, ergiebt sich daraus, daß wir nur an Gott glauben (*πιστεύειν εἰς*) bezw. an Christum, sofern Gott selbst in ihm sich uns darstellt und offenbart (vgl. Matth. 18, 6; Mark. 9, 42; Joh. 3, 15. 36; 6, 40. 47; 7, 38; 11, 25; 1 Joh. 5, 10 ff. S. Schlatter, Der Glaube im N.T. 1885, S. 208; 239; 456 ff.; 581 f.). Und doch, trotz des wesentlich Einen, was Noth thut, wird die Mannigfaltigkeit nicht nur in dem Maß des Glaubens (Röm. 12, 3; Eph. 4, 16) sondern in der Empfänglichkeit der Einzelnen betont (cf. 1 Kor. 8, 9 ff.). Trotz dem Einen „vernünftigen" Gottesdienst (*λατρεία* Röm. 12, 1 f.) ist doch die Verschiedenheit der Gaben (Röm. 12, 4 ff.) und die gliedliche Mannigfaltigkeit (1 Kor. 12, 12 ff.) zu respectiren. Milch soll man den „Schwachen" zu trinken geben (1 Kor. 3, 2; 1 Petr. 2, 21 ff.; Ebr. 5, 12), wo sie die „starke Speise" (die voll entwickelte Glaubenslehre) noch nicht vertragen. Die im Glauben Schwachen (Röm. 14, 1; 15, 1; 1 Kor. 9, 22) sollen geduldig getragen und, was sterben will, gestärkt werden (Apok. 3, 2). Selbst jede Gemeinde, als frommgläubige Collectivperson gedacht, hat ihr verschiedenes Glaubensbedürfniß und Glaubensverständniß, wie die charakteristische Verschiedenheit der apostol. Briefe und der sieben Sendschreiben in der Apokalypse beweisen. Und doch ist es der Eine, gebetsfreudige, Gott vertrauende, kindliche und wachsende Glaube (*ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* Röm. 1, 17, Kol. 1, 11;

2, 19; 2 Petr. 3, 18), der Allen Noth thut und ohne den es „unmöglich iſt Gott zu gefallen“ (Ebr. 11, 6). Er iſt alſo in der That nach bibliſcher Geſammtanſchauung das centrale Perſönlichkeitsprincip (ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως Ebr. 3, 14) aller Gott wohlgefälligen Herzensfrömmigkeit. Daß nach bibliſcher Anſchauung aus ihm allein der Liebesgehorſam im Reiche Gottes und die beſeligende Hoffnung der ſchließlichen Vollendung herausgeboren werden kann, haben wir ſchon früher (vgl. § 6, 2 S. 78 f.) geſehen. S. 1 Joh. 5, 1 ff.; Gal. 5, 6; Röm. 12, 12.

2. Fragen wir nun weiter nach dem ſogen. „Sitz“ oder „Ort“ der Religioſität im menſchlichen Perſonleben oder genauer nach dem ſeeliſchen Organ der Frömmigkeit, ſo erhebt ſich — in Folge der Sprachverwirrung, die auf dem pſychologiſchen Gebiet herrſcht — eine große Schwierigkeit für die Klarſtellung des Perſönlichkeitsprincips in der Religion.

Die neueſten Unterſuchungen von P. Natorp (Einl. in die Pſychologie 1888), Rehmke (Lehrb. der allg. Pſychologie 1894), Vorbrodt (Pſychologie des Glaubens 1895), E. Koch (Die Pſychologie in der Religionswiſſenſchaft 1896) ſind in ihrer ſich gegenſeitig widerſprechenden Unklarheit ein ſchlagender Beweis dafür. Ebenſo F. Max Müller's „Pſychologiſche Religion“ (deutſch von Winternitz 1895), die er als „Theoſophie“ aus „natürlicher“, „phyſiſcher“ und „anthropologiſcher“ Religion hervorgehen läßt (ſ. Gifford-Vorleſungen, IV Bände 1892 ff.).

Um eine präciſe Antwort zu erhalten, müßten wir eine pſychologiſche Unterſuchung vorausſchicken, die hier in genügender Vollſtändigkeit nicht angeſtellt werden kann. Aber die Richtung dürfen und müſſen wir andeuten, in der eine Verſtändigung erzielt oder wenigſtens angebahnt werden kann.

Die Verwirrung entſteht m. E. vorzugsweiſe dadurch, daß man das Fühlen als coordinirte (wenn nicht gar höhere) Seelenbewegung neben dem Denken und Wollen ſich vorſtellt. Das kommt aber daher, daß man die niederen ſeeliſchen Erſcheinungen des leiblich bedingten Naturlebens im Menſchen (pſychophyſiſchen Phänomene nach Wundt, Fechner u. A.) von den ſpecifiſch geiſtigen Vorgängen (pſychopneumatiſchen Phänomenen) nicht klar unterſchied. Die ſtete, geheimnißvolle Wechſelwirkung zwiſchen Natur- und Perſonleben im Menſchen wird ja kein erfahrener Pſychologe leugnen. Es kommt aber Alles darauf an, ſie in ihrer Eigenart ſo zu kenn-

zeichnen, daß ihre wesentliche (principielle) Zugehörigkeit zu der einen oder andern Seite des menschlichen Doppellebens nicht verwischt werde. Leib und Seele stehen in einem derartigen Functionsverhältniß, daß mit der körperlich bedingten Naturgrundlage die Seele sich zum Ichbewußtsein, d. h. zur Fähigkeit geistigen Erkennens und Wollens allmählich erst entwickelt. Seele und Geist sind also ebensowenig als Körper und Leib verschiedene „Substanzen" in uns. Die altgriechische (platonische) Dreitheilung (Trichotomie: πνεῦμα, ψυχή, σῶμα) müßte bei so abstracter Betrachtungsweise nothwendig zur Viertheilung (Tetratomie: πνεῦμα, ψυχή, σῶμα, σάρξ) gelangen.

Wie und warum das Geheimniß unseres menschlichen Wesens, wie wir meinen, zweitheilig (dichotomisch) zu fassen ist, werden wir später in unserer dogmatischen Analyse des gottes- und weltbildlich geschaffenen Menschen näher zu begründen Gelegenheit haben. Hier genüge der Hinweis darauf, daß die eigenartige menschliche Seele trotz ihres naturhaften (animalischen) Charakters geistfähig ist und daß der menschliche Leib trotz seiner materiellen (hylisch-sarkischen) Eigenart dienstfähig erscheint für höhere, ideale Zwecke. Das körperlich bedingte Naturleben und das geistig sich ausprägende Personleben kennzeichnen das Doppelantlitz — nicht das „Doppel-Ich", sondern die „Doppel-Natur" des Menschen in seiner Welt- und Gottverwandtschaft. Und wie auf dem Gebiete unseres Naturlebens das sinnlich empfindende (sensibel-wahrnehmende) und begehrende (motorisch-treibende) Element im unmittelbaren Bewußtsein (Gefühl) sich durchdringen und bedingen, so kennzeichnet sich das Personleben durch die stete Wechselwirkung zwischen dem aufnehmenden Erkennen (Receptivität) und dem zwecksetzenden Wollen (Spontaneität) in dem einheitlichen Ichbewußtsein, so daß Gottes- und Weltbewußtsein sich in dem Selbstbewußtsein zu höherer geistiger Einheit zusammenschließen (s. w. u. sub. 3). Unsere alten Dogmatiker wußten wohl, was sie thaten, wenn sie — unter Ablehnung der altgriechischen Psychologie mit ihrer verwirrenden Dreitheilung — bei ihrer dichotomischen Anschauung verharrten und deshalb

auch das naturhaft bedingte Fühlen (sentire oder appetitus sensitivus) nicht mit dem Denken und Wollen confundirten, ſondern intellectus und voluntas als die ſpecifiſch geiſtigen Elemente und Functionen des Perſonlebens bezeichneten. —

Das Gefühl, im Sinne des unmittelbaren Innewerdens aller empfangenen Eindrücke (ſenſibles Empfindungsleben) oder des unmittelbaren Dranges zu ihrer Aeußerung (motoriſches Triebleben) gehört durchaus der menſchlichen Naturſeite an, iſt alſo nicht mit der ſpecifiſch geiſtigen Eigenart menſchlichen Erkennens und Wollens (Denken und Handeln) auf eine Stufe zu ſtellen oder gar, wie es häufig geſchieht, namentlich bei myſtiſcher oder romantiſcher Grundanſchauung, als das höhere oder tiefere Moment der menſchlichen Seelenbewegung zu faſſen. Es geht vielmehr allem Erkennen und Wollen, aller geiſtigen Receptivität und Spontaneität parallel. Es empfängt die Eindrücke durch Wahrnehmung und ſetzt ſie durch Vorſtellung in Begehren um; und es begleitet zugleich alle Vorgänge des geiſtigen Perſonlebens als phantaſievolle Stimmung, als temperamentell bedingte Wellenbewegung, wie ſie in Luſt und Unluſt, Behagen und Unbehagen, Freude und Schmerz die Zuſtändlichkeit unſeres geſammten — alſo auch unſeres geiſtigen — Daſeins und Soſeins abſpiegelt. Die ſogen. Phantaſie (die ſenſitive Einbildungskraft, die zugleich impulſiv zur ausbildenden Geſtaltungskraft werden kann) iſt ein weſentliches Symptom des Gefühlslebens und als ſolches, wenn es in der Zucht des Geiſtes gehalten wird, von enormer Bedeutung, namentlich auf äſthetiſchem Gebiete. Aber ohne dieſe Zucht geräth der dem naturwüchſigen Gefühlsleben ſich hingebende Menſch ins Phantaſiren; und die Religion als Gefühlsſache oder Stimmung droht ſelbſt zum Phantasma zu werden.

Daß unſer Fühlen nicht — wie faſt durchgehends von den modernen Pſychologen und Dogmatikern angenommen wird — als eine dritte Geiſtesfunction neben dem Denken und Wollen bezeichnet werden darf, ergiebt ſich aus folgendem erfahrungsmäßigen Thatbeſtande. Das niedere, leiblich bedingte Gefühl iſt ſtets natur-

haft geartet, sei es in der Form sinnlichen Empfindens (Sinneswahrnehmung durch sensible Nerven, Affection, Perception, sensatio), sei es in der Art sinnlichen Begehrens (Triebleben, durch motorische Nerven, Affect, appetitus). Das höhere (seelisch bedingte) Gefühl — vielleicht mit den sympathischen, vagen Nerven zusammenhängend — begleitet sodann als Seelenstimmung alle geistigen Functionen des Denkens und Wollens, aber doch nur so, daß unser selbstbewußtes Erkennen oder Handeln in dem gefühlsmäßigen Empfinden oder Begehren seinen seelischen Hintergrund hat und eine temperamentartige (resp. phantastische) Abspiegelung findet. So wird das Gefühl allerdings zum seelischen Heerde der allmählich erwachenden geistigen Erkenntniß und Willensbewegung, so wie aller geistigen (inneren) Erfahrung. Und bei fortgeschrittener Entwickelung des Personlebens ist und bleibt das Gefühl ein Gradmesser für die Stärke und Tragweite (Intensität und Extensität) der geistigen Bewegung und aller geistigen Erfungenschaft. In Freude und Schmerz, in Lust und Unlust giebt sich die Macht des empfangenen Eindrucks einen unverkennbaren, in gewissem Sinne unwiderstehlichen Ausdruck. Aber darin liegt eben der Beweis, daß das Gefühl, wenn wir so sagen dürfen, nur eine seelische Vorbedingung oder Begleiterscheinung für alle geistigen Denk- und Willensvorgänge ist. Das läßt sich namentlich daraus entnehmen, daß in der Gefühlssphäre selbst, in den Lustempfindungen und Lustbegierden (ebenso bei der Unlust) erfahrungsmäßig beides enthalten ist: das receptive und spontane Moment — wie im geistig selbstbewußten Personleben das Erkennen und Wollen — dort nur eigenartig gefärbt durch die sensible und motorische Seite des leiblich bedingten Naturlebens. So ist die freudvolle Gefühlserregung, als unmittelbar empfundener Eindruck der seelische (sensitive) Hintergrund für alles geistig fortschreitende, selbstbewußte Aufnehmen der Wahrheit in vernunftgemäßer, idealer Erkenntniß. Und der freudvolle Gefühlsdrang, als unmittelbarer Ausdruck des Begehrens wird zum treibenden (impulsiv-motorischen) Hintergrund für alles geistig fortschreitende, selbstthätige Wirken des Guten in

vernunftgemäßem, idealen Wollen. Das kann uns um so weniger wunder nehmen, als wir selbst unsere leiblichen Sinne — vor Allem das Ohr und das Auge, das Hören und Sehen — als die unumgänglichen Empfangsorgane für alles Geistige und Religiöse, was an unser Inwendiges kommen soll, anerkennen müssen. Das liegt in unserer menschlichen Organisation begründet. Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu! Um wie viel mehr wird die Erregung des Gefühls als des unmittelbaren seelischen Lebensheerdes zur selbstverständlichen Voraussetzung werden müssen für alle Einflüsse des göttlichen und socialen Factors der Religion.

Daher wird auch kein geistig-ideales menschliches Lebensgebiet — sei es das ästhetisch Schöne, das ethisch Gute oder das intellectuell Wahre — ein Gegenstand menschlicher Geistesbewegung in Theilnahme (Receptivität) und Theilgabe (Activität) werden können ohne jene begleitende, sinnlich mitbedingte Gefühlsstimmung (Einbildungskraft), ohne Erregung der Lust-Empfindung und des Lust-Begehrens. Alles was wir Begeisterung nennen als Höhepunkt unseres Personlebens, ist durch die Mitwirkung des Gefühls oder der Phantasie bedingt. Und das was man „Interesse" (gleich „Werthgefühl") nennt, ist auch dem keimartigen Anfange nach (principiell) nicht denkbar, geschweige denn wirklich vorhanden ohne jene Gefühlsbetheiligung, die alle Wechselbeziehung (inter-esse) zwischen Gegenständlichem und Zuständlichem, Object und Subject vermittelt, kraft des erregten Innensinns die Aufmerksamkeit weckt und das Verständniß anbahnt, ja ein Werthurtheil überhaupt erst ermöglicht.

Namentlich auf dem Gebiet des Schönen ist diese Wahrnehmung unbestreitbar. Aber auch auf anderen geistigen Gebieten, dem ethischen und religiösen insonderheit wird das Dichterwort seine Wahrheit behaupten: wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen. Nur daß die Gefühlseindrücke und Ausdrücke (die receptive und spontane Phantasie, als Einbildungs- und Ausbildungskraft) auch hier — wie es ja selbst in der entwickelten Ästhetik

der Fall ist — nur den Impuls für tieferes geistiges Forschen abgeben oder die Errungenschaften des Forschungstriebes stimmungsmäßig begleiten. Vollends auf dem Gebiete der Frömmigkeit, als der tiefsten und idealsten Herzensbewegung läßt sich ein fortschreitendes Wollen und Erkennen ohne Gefühlseindrücke und Gemüthsbewegung gar nicht denken, geschweige denn in weltbewegende That umsetzen. Aber ihrem geistig-tieferen Wesen nach (principiell betrachtet) darf die Religiosität nicht Gefühlssache oder Gegenstand der Phantasie sein und bleiben. Sonst würde sie zur Selbsttäuschung oder sänke in die niedere Sphäre des unklar hin- und herwogenden seelischen Naturlebens herab. Das Werthurtheil bliebe ein rein subjectives, bei jedem Einzelindividuum sich verschieden gestaltendes Gefühls- oder Phantasieurtheil.

Man hat mit einem gewissen Schein des Rechts gesagt: das Gefühl sei eben das charakteristische Symptom oder „Phänomen" der Herzensbewegung (A. Carlblom). Herz und Kopf bilden gleichsam Gegensätze. Dort Gefühlsleben, hier Denkarbeit, dort religiöser Glaube, hier wissenschaftliche Erkenntniß! Wenn nun — anerkanntermaßen und nach biblischer Anschauung — die Frömmigkeit als gläubiges Vertrauen zu Gott ihren „Sitz" im Herzen habe, so bestehe sie eben in der Berührung oder „Rührung" des Herzens, müßte also Sache des Gefühls sein. So sagt Koch (a. a. O. S. 101): Wir sollen die Religion nicht blos im „Kopfe" haben, sondern im „Herzen" tragen. Die Herzensbewegung ist ihm aber Gefühlsbewegung im Gegensatz zu „Reflexionsvorstellungen", die kein „volles Vertrauen" in sich schließen. Dabei hat man wohl auch das Gefühl — im Gegensatz zu dem mehr sinnlich gearteten „Empfinden" (Wahrnehmen) — als das „höhere", geistig durchdrungene Gefühl, oder als „Gemüth" bezeichnet, in welchem die Denken und Wollen umschließende (oder „denkwollende") Eigenart des Herzens sich kund gebe. Vor Allem hat Schleiermacher diese Anschauung wissenschaftlich zu rechtfertigen versucht, ja die Frömmigkeit in einen gewissen Gegensatz zum Wissen und Thun gesetzt, um die „Kräftigkeit des Gottesbewußtseins" als ein „Irgendwohergetroffen-

sein" mit dem „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl" zu identificiren. Und die neuere (Ritschl'sche) Theologie bewegt sich mit einer gewissen Vorliebe — trotz ihrer Opposition gegen die Mystik — in dieser Richtung, indem sie den frommen Herzensglauben mit seinem mehr oder weniger gefühlsmäßigen „Werthurtheil" in einen directen Gegensatz stellt zu der vermittelten (objectiv-theoretischen und wissenschaftlichen) Erkenntniß. Mit gehobenem „Selbstgefühl" proclamirt sie so einen Werthmesser für die Frömmigkeit, wie er im Grunde nur in der Schule der Romantiker ein Heimathsrecht hat. Aber freilich beginnt gerade hier die Unhaltbarkeit dieser subjectivistisch gefärbten Anschauung zu Tage zu treten, indem das praktische Willensmoment unter Kantischem Einfluß gleichzeitig in den Vordergrund tritt, und die intellectuelle (speculative) Seite der Vernunftargumentation und Begriffsbildung, wie sie Hegel vor Allem forderte, wenn auch im Princip ausgeschlossen, doch in der That sich vielfach geltend macht. So wogt die Untersuchung hin und her und will nicht recht zur Klarheit kommen.

Es ist eine eigene Sache um das Herz und um die richtige Beurtheilung dessen, was im Herzen vorgeht. Zwar stimmen alle auf diesem Gebiete Erfahrenen darin überein: mit dem Herzen wird geglaubt (Röm. 10, 10). Die wahre Frömmigkeit läßt sich ohne auf Gott bezogene Herzenstheilnahme und Herzenshingabe nicht denken. Aber was verstehen wir unter „Herz"? Und woran denken wir vor Allem, wenn wir in diesem Zusammenhange das vieldeutige Wort brauchen? Ist es der naturhafte (seelische) Hintergrund und Tummelplatz hin und her wogender Gefühle (Empfindungen und Antriebe) oder der innere geistige Lebensheerd für das persönliche Denken und Wollen? — Die Beantwortung dieser schwierigen Frage wird wohl bei den Einzelforschern, je nach ihrer psychologischen oder psychophysischen Anschauung, verschieden ausfallen. Ist doch selbst das, was man die „Schwelle" des Bewußtseins (Fechner, Wundt) genannt hat, für uns in tiefes Dunkel gehüllt. Hirn und Herz umschließt ein unergründliches Geheimniß. Und wem, als dem Herzenskündiger allein, der „Herzen und Nieren"

prüft, steht die Erforschung dieses Räthsels zu? Aber uns Menschen, denen die Herzensergründung nicht blos dem Nächsten, sondern dem eigenen Ich gegenüber so schwer fällt (vielleicht weil wir uns selbst zu nahe stehen), wird doch schon durch den Sprachgebrauch ein Fingerzeig gegeben für das annähernde Verständnis des Problems.

Mit dem Ausdruck Herz kann zunächst rein anatomisch der Muskel bezeichnet werden, den wir das rein körperliche (fleischerne) Herz nennen. Man versteht darunter ferner, physiologisch angesehen, den pulsirenden Mittelpunkt der im Blutumlauf (Ein- und Ausströmen) sich kundgebenden und dadurch wesentlich bedingten leiblichen Lebensbewegung. Sodann erscheint uns das Herz, psychologisch betrachtet, als das Centrum seelischer Gefühle, wie sie (receptiv und spontan) im Empfindungs- und Triebleben sich kund thun. Und endlich — entsprechend der symbolisirenden Begriffssteigerung im vieldeutigen Sprachgebrauch — wird uns, pneumatisch angesehen, das Herz zum geistigen Centralorgan, durch welches wir erkennend und wollend, selbstbewußt und selbstbestimmend alles Höhere, Geistige in uns aufnehmen und aus uns herausſetzen. Wir kämen also auf diesem Wege zu einer Viertheilung (Tetratomie) des menschlichen Wesens, entsprechend dem, was wir als das stofflich wechselnde körperliche Substrat, sodann als die organisch leibliche, typisch sich gleichbleibende Form, ferner als die gefühlsmäßige seelische Bewegung und endlich als das geistig persönliche Element unseres selbstbewußten Daseins und Soseins bezeichnen könnten. Aber es liegt auf der Hand, daß hier nur eine abstract scheidende und unterscheidende Auffassung vorliegt; denn so lange und dieweil wir leben, liegen und greifen diese vier Momente so ineinander, daß man sie wohl (begrifflich) unterscheiden, aber nie (thatsächlich) scheiden darf, ohne das wunderbar complicirte Leben zum Stillstand zu bringen. So gelangen kraft des steten Functionsverhältnisses von Leib und Seele (abstract bezeichnet Körper und Geist) alle Eindrücke von Außen — auch die höchsten, geistigen, ästhetischen, ethischen und religiösen — nur durch die Sinne (die „Fühlhörner") des Leibes, namentlich durch Hören, Sehen und

Tasten an unser Innenleben. Und umgewandt kann das im Innenleben Wahrgenommene und Erfahrene nur durch die leibliche Organisation zu wirksamer Aeußerung und Mittheilung an Andere gelangen. Aber geistiger Besitz des Menschen als eines selbstbewußten und sich selbst bestimmenden Wesens wird nur Das, was durch die seelische Naturseite hindurchdringend dem Innensinn des Herzens (im höheren, persönlich-geistigen Sinne) zugänglich wird und dort zur Gesinnung sich geistesmächtig und willenskräftig ausgestaltet. Das ist jedenfalls der ideale Begriff des Herzens, wie es als Träger oder Organ des höchsten geistigen Lebens der religiösen Glaubenserfahrung gedacht und vorgestellt sein will.

Ist also der Glaube Herzensvertrauen und Herzensverkehr mit Gott als dem höchsten persönlich gearteten Geist, so kann dieser Glaube auch nur im tiefsten geistigen Lebensheerde, d. h. nicht in dem naturhaft bestimmten Gefühl, sondern nur in dem geistig bestimmten Personleben derart wurzeln, daß vor Allem die Willenshingabe unsere Denkrichtung auf Gott hin bestimmt und so die fromme Gesinnung erzeugt, resp. fort und fort entwickelt und vertieft. Selbst wenn wir die persönliche Frömmigkeit (unpräcis) als „Liebe zu Gott" uns denken, ist sie nicht etwa Gefühlssympathie (unwillkürliche Anziehung der „Naturen"), sondern volle Selbsthingabe des Herzens, d. h. Willensbewegung auf Grund der vollen Selbsthinnahme seines, des göttlichen Willens, und dadurch mit bedingte Denkrichtung auf Gott hin oder wachsende Gotteserkenntniß. Das Gefühl bezw. das Gemüth, als eigenartig (qualitativ) bestimmtes Gefühl wird zwar stets der Anknüpfungspunkt für alle religiösen, wie ästhetischen und ethischen Eindrücke sein und bleiben müssen. Ist doch selbst das leibliche Hören oder Sehen, wie wir bereits bemerkten (s. o. S. 142), eine nothwendige Bedingung für das Vernehmen der in Wort und That sich fortpflanzenden religiösen Offenbarung (§ 7, 3).

Ferner wird das Gefühl stets der Gradmesser für die innere Glaubenswärme sein, wie sie in der Liebesenergie und Hoffnungszuversicht sich kundgiebt. Also in Freude oder Schmerz, in beseligender

Lust oder peinlicher Unlust, im gehobenen oder gedrückten Gefühl wird sich das Stimmungsbild des religiös erregten Herzens fort und fort abspiegeln müssen. Aber weder wurzelt das religiöse Glaubensleben in dem weichen, sumpfartig schwankenden Boden des Gefühls mit seinen unklaren Empfindungen und Trieben, noch erreicht es seinen Gipfelpunkt in jener oft dumpfen Nebelatmosphäre mit ihrem unwillkürlichen und unberechenbaren Hin- und Herwogen. Insonderheit wird sich die Spannkraft und Zuversicht *starker* religiöser Glaubensgewißheit gegenüber dem bloßen Fühlen, selbst *wider* das eigene Gefühl, namentlich in Zeiten der Anfechtung bewähren, ja als sogen. „fühlloser" Glaube erproben müssen. Das ist zwar nicht der gesunde gottgewollte (ideale) Höhepunkt *des* Glaubens, der uns beseligen soll; aber es ist der Erfahrungsbeweis dafür, daß der Glaube seinem Wesen nach nicht auf Gefühlsbewegung ruht oder mit ihr steht und fällt. Unsere Sünde können und sollen wir fort und fort fühlen. Ist doch das Schuldgefühl — wie wir sahen (S. 133) — der stete Begleiter des religiösen Sinnes. Aber das Wort der Gnade, die Zusage göttlichen Erbarmens können wir nur mit *dem* Herzensvertrauen erfassen, da wir glauben, ohne zu sehen und, wo es gilt, durch Hangen an Gottes Wort den Glauben festhalten auch wider das eigene Gefühl. Also kann auch die Stärke der Gefühlserregung oder „Rührung" nicht der Maßstab für wahre, gesunde, in der Noth und im Kampf sich bewährende Frömmigkeit sein. Sonst sänke der Glaube zu einer relativ niederen, rein zuständlichen Empfindungs- oder Vorstellungsform herab, die erst durch Erkennen oder Wollen, durch theoretische Seinsurtheile oder praktische Werthurtheile auf die höhere Stufe des begrifflichen (speculativen) Wissens oder des moralischen Interesses erhoben werden müßte, wie das einerseits die Anhänger Hegels (Biedermann), andererseits die Schüler Kants (Ritschl) befürworten. —

Es kommt also schließlich bei dieser verwickelten psychologischen Untersuchung über den eigentlichen Ort oder Sitz der Religiosität in unserem geistigen Innenleben darauf an, daß wir die beiden

Hauptfunctionen der geistigen Persönlichkeit, Erkennen und Wollen, Wissen und Thun in das richtige Verhältniß wie zu einander, so zu der Eigenart des wahren religiösen Glaubens stellen. Beide zusammen sind in ihrer steten Wechselbeziehung die nothwendigen, constitutiven Elemente des Personlebens. Und wenn wir oben sagten, das Erkennen entspreche als geistiges Correlat der aufnehmenden, empfindenden (receptiven) Seite des Gefühlslebens, das Wollen aber dem begehrenden, treibenden Element in unserer Natur, so sind doch beide nie von einander zu trennen. Das Erkennen setzt Denkthätigkeit und das Wollen Zweckbewußtsein, also Nachdenken voraus. Und was wir „Interesse" oder „Aufmerksamkeit" im geistigen Sinne nannten, ist ein Product dieser stetigen Wechselwirkung der Willens- und Denkbewegung. Aber dem Willen gebührt doch (wie das schon beim sich entwickelnden Kinde beobachtet werden kann) immer der Vorrang (das Primat). Er ist das entscheidende Moment in der geistigen Seelenbewegung. So erscheint der Wille oder die Willensrichtung, als Gesinnung gedacht, allezeit bestimmend für die Entwickelung der Erkenntniß (des Intellects), ja für allen selbstbewußten, zielstrebigen Vernunftgebrauch. Und namentlich wenn wir die Vernunft als das „Vermögen der Ideen" oder als praktisch angewandte Erkenntnißthätigkeit von dem bloß reflectirenden „Verstande" (dem Abstractions- und Reflexionsvermögen) unterscheiden, wie das ganz in der Ordnung ist, so erscheint der Vernunftgebrauch immer abhängig von der centralen Willenshingabe. Diese ist das Bedingende, soll anders der geweckte Innensinn (νοῦς) in Theilnahme und Theilgabe sich kundthun. Und je tiefer Etwas unseren ganzen inneren Menschen (ἔσω ἄνθρωπος) erfaßt, desto mehr wird es eine von der Willensbewegung abhängende Gesinnungsfrage.

So ist denn auch der religiöse Glaube als intimste Gesinnungssache vor Allem durch Willenstheilnahme und Willenshingabe bedingt. Wo die fehlt, da mangelt es überhaupt an religiösem Interesse und so auch am Verständniß (fides praecedit intellectum). Freilich ist hier unter dem Willen und der Willenshingabe nicht

der einzelne Entschluß (Vorsatz) oder gar die bewußt zustimmende oder verneinende Absicht zu verstehen. Diese treten wohl bei den höheren, erkenntnißmäßig fortschreitenden Entwickelungsstufen religiösen Lebens mitbestimmend ein. Nein, wir meinen jenen Grundwillen, der die Geistesrichtung des Menschen kennzeichnet und in dem zu Tage tritt, was wir seine Gesinnung (wir könnten mit Nietzsche sagen seinen „Geist-Willen") nennen. Die „Gesinnung" ist nur der Ausdruck für die Stetigkeit der Willensbewegung, die in dem Maß zu vertiefter Erkenntniß und charaktervollem Thun führt, als der Glaube wirklich und wahrhaft ins innerste Heiligthum des Herzens gedrungen, inneres Erlebniß, Erfahrungsthatsache geworden ist. Es versteht sich also von selbst, daß im religiösen Glauben immer auch ein Wissen um das zu Glaubende (notitia) und eine Zustimmung zu dem Gewußten (assensus) mit enthalten ist. Sonst käme es gar nicht zu einer persönlichen Ueberzeugung. Der neuerdings so heiß entbrannte Streit um diese Frage erscheint mir insoweit gegenstandslos, als — wenigstens unter den evangelischen Theologen — Niemand den religiösen Glauben als theilnahmslose Zustimmung zu gewissen Lehren und Thatsachen gefaßt hat, noch auch das Herzensvertrauen sich denken läßt ohne Bewußtsein dessen, wem ich vertraue und ohne ein Fürwahrhalten dessen, was den Inhalt meines Glaubens bildet. Das entscheidende Moment liegt aber weder im theoretischen Fürwahrhalten, noch im äußeren Gehorsam oder praktischen Thun. Jenes ist eine Voraussetzung, dieses eine Frucht des Glaubens. Der Glaube, als vertrauende Herzensgesinnung und Willensbewegung, setzt immer ein Verhältniß von Person zu Person voraus. Und als unbedingt vertrauende, im Gebetsverkehr mit Gott sich kennzeichnende Gesinnung durchdringt er unser Erkennen und Wollen, schärft unsern Innensinn für das göttlich Ideale, mehrt in stetiger Fortentwickelung unsern religiösen Erfahrungsschatz und findet sein stimmungsvolles Spiegelbild in Freud und Leid, in den Begleiterscheinungen der Gefühlserregung.

Aber noch Eins will hier erwogen sein. Es läge nahe, im

Gegensatz zum einseitigen Gefühlsstandpunkt von vornherein das Gewissen als Centralorgan der Frömmigkeit zu bezeichnen, wie es denn für die sittliche Lebensbewegung und -regelung als solches von allen denen anerkannt wird, die überhaupt eine sittliche Anlage, Zurechnung und Verpflichtung als specifisches Charakteristicum für den Menschen anerkennen. Nun ist ja auch der religiöse Glaube als Willensbewegung jedenfalls im weiteren Sinne ein sittlicher Vorgang. Ja wir reden von einer Glaubenspflicht, die zur Gewissenssache wird. Aber in erster Linie ist doch das Gewissen nicht ein psychologisches Organ, sondern eine sittliche Function. Wir verstehen darunter das innere (subjective), nöthigende Bewußtsein eines verbindenden (objectiven) Sittengesetzes, wie es denn in der sittlichen Selbstbeurtheilung nach dem vorausgesetzten Maßstab von Gut und Böse zu Tage tritt. Daher ist das Gewissen nicht etwa ein und dasselbe mit dem unklar wogenden, rein subjectiven „Gefühl" für Gut und Böse, sondern als sittliche Unterscheidungs- und Urtheilskraft ist es die innere Appellationsinstanz auch für alle religiöse Forderung und Zumuthung. Insofern ist allerdings das Gewissen jener Innensinn des Herzens, mit dem wir das Seinsollende und Nichtseinsollende im Hinblick auf einen geglaubten und erfahrbaren Gotteswillen (als Mahn- oder Warnstimme) vernehmen und auf unser inneres und äußeres Gesammtverhalten anwenden, es billigend oder mißbilligend.

So läßt sich also der religiöse Glaube weder seinem Anfangspunkte, noch seiner Fortentwickelung und seinem Zielpunkte nach denken ohne Gewissensregung, zunächst im Sinne der Selbstanklage bei erwachendem Schuldbewußtsein, sodann aber im Sinne der innerlich erlebten Gewissensbefriedigung auf Grund der zugesagten und zuversichtlich erfaßten Schuldentlastung. Daher ohne Sinnesänderung (Buße) die Herstellung einer gläubig vertrauenden Herzensgesinnung für den schuldbeladenen Menschen undenkbar ist (s. o. § 6 S. 66 ff.).

So erscheint denn alle wahre gläubige Herzens- und Willensbewegung durch jenen religiös-sittlichen Innensinn bedingt, den wir

Gewissen nennen, und giebt sich als eine Gott unbedingt vertrauende Gesinnung im geängsteten und befriedeten Gewissen des Gotteskindes erfahrungsmäßig zu erkennen. Dieses Persönlichkeitsprincip, dieser schlechthin nothwendige individuelle Factor der Religion kommt aber thatsächlich in dem Einzelgewissen nur durch Gottes zeugende und überzeugende Geistesmacht zu Stande, wie sie in Wort und That sich geschichtlich kund gethan hat (§ 7) und wie sie erfahrungsmäßig nur durch das Mittelglied der erziehenden religiösen Gemeinschaft (§ 8) in der Einzelpersönlichkeit die Gewissensbildung ermöglicht und eine gewisse Glaubenszuversicht wachrufen kann. Das Gewissen ist zwar als Organ, als Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse angeboren, wie alle geistigen und seelischen Kräfte. Denn sonst könnte es nicht entwickelt werden, noch auch in allen menschlichen Gemeinschaftsgebilden sittlicher Art, vor Allem in der Rechts- und Religionsgemeinschaft als Appellationsinstanz zur Geltung kommen. Aber seinem Inhalte und seiner Richtung nach ist es stets durch die Erziehung bedingt, so daß auch der individuelle Factor der Religion nie ohne den socialen und göttlichen denkbar ist, geschweige denn gesund functionirt. Aber freilich — als Gesinnungs- und Gewissenssache, zu welcher die Religion in jedem Einzelnen werden muß, wenn sie anders für ihn als begeisterndes und beseligendes Lebenselement sich bewähren soll, wird die Herzensfrömmigkeit sich auch fruchtbar erweisen, eine erneuernde Salzkraft für das gesammte Person- und Naturleben in uns werden müssen. Darauf haben wir noch schließlich unser Augenmerk zu richten, um das Persönlichkeitsprincip nunmehr vom Gesichtspunkt des Werthurtheils für das praktische Leben und die Charakterbildung des Einzelnen würdigen zu können.

Für eine principielle Untersuchung über die psychologische Grundlage der Religion kann der biblische Sprachgebrauch nicht ohne weiteres ausschlaggebend sein. Denn die Schrift geht gar nicht darauf aus, eine Seelenlehre oder Naturlehre vom Menschen zu geben. Von einer „biblischen Psychologie", wie sie F. Delitzsch als „System (?) der bibl. Psychologie" (2. Aufl. 1861) und J. T. Beck als „Umriß der bibl. Seelenlehre" (3. Aufl. 1871) besonders eingehend entwickeln, kann also nur cum grano salis die

Rede ſein. Und ſo mancher hat durch eine „Pſychologie des Glaubens“ (ſiehe das neueſte Elaborat unter dieſem Titel von G. Vorbrodt 1895) ſich und ſeine Leſer hindurchzuquälen verſucht, ohne daß die hier ſich aufthürmenden Nebel durch bibliſche Lichtſtrahlen geklärt erſcheinen. Wir werden ſpäter (in der dogmatiſchen Anthropologie, Abſchn. I, Cap. 3) im Einzelnen den bibliſchen Nachweis dafür zu geben haben, daß wie bei der Schöpfungsgeſchichte, ſo in der geſammten Schriftauffaſſung das menſchliche Weſen nicht trichotomiſch (auch 1 Theſſ. 5, 23 nicht), ſondern ſtets zweitheilig gefaßt wird: Die „lebendige Seele“ (נֶפֶשׁ חַיָּה 1 Moſ. 2, 7; 1 Kor. 15, 45 ψυχὴ ζῶσα) entſteht und beſteht aus dem niederen irdiſch-leiblichen Element (אֲדָמָה, σῶμα, σάρξ) und dem ihm eingehauchten höheren Geiſteselement (רוּחַ, πνεῦμα), beide in geheimnißvoller Einheit, als das Weltbildliche und Gottesbildliche in ihm, als Natur und Perſonleben ſich durchdringend und gegenſeitig bedingend (bei Paulus ἔξω und ἔσω ἄνθρωπος Röm. 7, 22; Eph. 3, 16 vgl. 2 Kor. 4, 16). — Für das uns hier beſchäftigende Problem iſt es nun höchſt bedeutſam, daß die ganze heil. Schrift für die ſeeliſche Eigenart des religiöſen Glaubens, wie der im Herzen wurzelnden Liebe zu Gott nie den Ausdruck „Gefühl“ braucht. Weder in der lutheriſchen Ueberſetzung, noch im hebr. oder griech. Urtext findet ſich auch nur das bezeichnende Wort dafür. Selbſt da, wo vom „Fühlen“ unſrer Sünde oder der göttlichen Schläge die Rede iſt (Jeſ. 59, 12; Jer. 5, 3; 10, 18) wird genauer der Ausdruck „erkennen“ (יָדַע vgl. Spr. 23, 35) an die Stelle zu ſetzen ſein. Und wo Paulus z. B. die Athener dazu mahnt, daß ſie den Herrn ſuchen ſollen, ob ſie ihn doch „fühlen“ und finden möchten (Apoſtg. 17, 27), da braucht er den Ausdruck „taſten“ (ψηλαφᾶν vgl. Luk. 24, 39), der bildlich ein dunkles Ahnen, aber nicht den wirklich Gott erfaſſenden Herzensglauben kennzeichnet (vgl. Weish. 11, 14). Als Begleitſtimmung der Glaubenserfahrung wird allerdings das „Schmecken“ der Freundlichkeit Gottes, der himmliſchen Gabe hervorgehoben (1 Petr. 2, 3; Ebr. 6, 4); und das „brennende Herz“ der Jünger von Emmaus (Luk. 24, 32) können wir uns ſelbſtverſtändlich nicht ohne Gefühls- und Gemüthsbewegung vorſtellen. Alles was die Schrift von der „Freude“ und „Traurigkeit“ im Glaubensleben ſagt (Joh. 16, 6. 22; Pſ. 34, 9), von der erfahrungsmäßigen Erkenntniß (αἴσθησις Phil. 1, 9; Luk. 9, 45), wie ſie „geweckte Sinne“ (αἰσθητήρια Ebr. 5, 14) erfordert, ja von der ſchwungvollen Begeiſterung des Glaubensmuthes (παῤῥησία Joh. 7, 3; Apoſtg. 4, 29; 2 Kor. 3, 12; Ebr. 10, 35; 1 Tim. 3, 13) uns predigt, ſetzt ein inneres Ergriffenſein des ganzen Menſchen, alſo auch ſeines Gefühls- und Gemüthslebens voraus. Aber der Glaube ſelbſt wurzelt und muß tiefer, im Geiſte und im geiſtig gearteten Wollen und Denken, mit einem Wort: in der Geſinnung (διάνοια) jenes inwendigen Menſchen wurzeln, der — im Gegenſatz zu dem ſeeliſch und ſarkiſch bedingten Menſchen (ἄνθρωπος ψυχικός 1 Kor. 2, 14) — allein das Geiſtige (τὰ πνευ-

μαικά) zu vernehmen im Stande ist und als „verborgener Mensch des Herzens" sich durch sanften und stillen „Geist" kund giebt (1 Petr. 3, 4). Auch wo Luther ein paar Mal das Wort „Gemüth" als Bezeichnung für diesen centralen Innensinn braucht (Röm. 7, 22. 25; Eph. 4, 23) redet der Urtext vom „Geist des Innensinnes" (πνεῦμα τοῦ νοός). Es ist das die unsere Denkrichtung dauernd bestimmende Gesinnung (διάνοια Matth. 22, 37 vgl. 1 Joh. 5, 20: Er hat uns die Gesinnung [διάνοια] verliehen, daß wir erkennen den Wahrhaftigen und sind in ihm [vgl. 1 Petr. 1, 13]). Deshalb auch die grundlegende Forderung der „Sinnesänderung" (μετάνοια, μετανοεῖτε Mark. 1, 15; Matth. 4, 17 f. w. u.). — Ueberhaupt scheint es mir für den biblischen Sprachgebrauch charakteristisch zu sein, daß der im Herzen (καρδία, לֵב, לֵבָב) erwachende und befestigte Glaube stets mit dem Willen (βουλή, θέλημα) oder dem Verstehen (σύνεσις, συνιέναι) und Denken (φρονεῖν, νοεῖν, διάνοια, μετάνοια) in engsten Zusammenhang gebracht wird (vgl. Schlatter a. a. O. S. 164 und 200 ff.). Wenn in dem Wort Glauben (πιστεύειν, הֶאֱמִין) vor Allem das „Trauen" und „Treu sein" (πιστός) liegt, so wird in jeder Erkenntniß des Glaubens auch „eine eigenartige Bethätigung des Willens" (Schlatter), eine innerste Willenshingabe mitgedacht sein. Wo es sich um das „Herz" in dem Sinne handelt, wie es für Gott und sein Wort empfänglich ist oder zu Gott sich richtet in Theilnahme und Hingabe, da wird es nicht etwa als Heerd der niederen Empfindungen und Triebe (ἐπιθυμία vgl. Matth. 5, 28; Luk. 12, 21; Jak. 4, 2; 1 Petr. 2, 1 oder προθυμία Matth. 26, 41; 2 Kor. 8, 1 ff.) gedacht, sondern als der geistige Lebensheerd, wo die eigentliche Gesinnung, sowie alles Erkennen (ἐπίγνωσις, γινώσκειν) von der Willensrichtung abhängt. Entscheidend ist dafür das gewichtige Wort Jesu Joh. 7, 17: So Jemand will deß Willen thun, der wird erkennen, was an der Lehre ist (ob von Gott, ob nicht). Und wenn es bei Paulus heißt: „mit dem Herzen wird geglaubt" (καρδίᾳ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην Röm. 10, 10 vgl. Apostg. 8, 37; 11, 23), und wenn das „vornehmste Gebot" fordert, Gott von ganzem Herzen (ἐξ ὅλης καρδίας) zu lieben, so wird das näher in synonymer Weise erläutert durch den Zusatz: „aus ganzer Gesinnung" (ἐξ ὅλης διανοίας Matth. 12, 30; LXX 5 Mos. 6, 5: בְּכָל-לְבָבְךָ) oder in deinem ganzen Denken und Sinnen (Matth. 22, 37: ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου; Luk. 10, 27). Wie also aus dem Herzen „arge Gedanken" (διαλογισμοί Matth. 15, 19; Luk. 2, 35) kommen, so auch das gläubige Wort und das gute Bekenntniß (Röm. 10, 17) aus dem „feinen" oder „guten Herzen" (καρδία καλὴ καὶ ἀγαθή Luk. 8, 15), welches das Wort nicht blos im Gefühlsdrange rasch „mit Freuden" aufnimmt und bald fahren läßt (Luk. 8, 13 weil es nicht „Wurzel" hat, also bloßer Gefühlsglaube ist; vgl. Matth. 13, 19 ff. u. Joh. 20, 29), sondern in Stetigkeit und Treue bewahrt (vgl. Luk. 11, 28; Apostg. 11, 23; 1 Joh. 5, 18; Ebr. 13, 7). Das sind eben die, welche den Gotteswillen sich

haben ins Herz ſchreiben laſſen (Jer. 31, 33), d. h. in ihr Innerſtes (Ebr. 8, 10, wo בְּקִרְבָּם mit εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν überſetzt wird). So iſt die „Bekehrung“ (ἐπιστροφή Mal. 3, 23; Apoſtg. 3, 19, wenn das Wort uns „durchs Herz geht“ Apoſtg. 2, 37; 5, 33; 7, 54) zugleich „Erneuerung“ (ἀνακαίνωσις τοῦ νοός Röm. 12, 2; Ebr. 6, 6), kurz alles „zu Herzen“ nehmen (Joh. 12, 40; vgl. 5 Moſ. 4, 39; 6, 6; 30, 1; 32, 46) ſtets mit Aenderung des Innenſinns (νοῦς, μετανοεῖν) verbunden. Die Willenshingabe führt zu erneuter oder vertiefter Glaubenserkenntniß, die für den Chriſten eins iſt mit wahrhaftem Leben (vgl. Joh. 17, 3): das iſt das ewige Leben, daß (ἵνα) ſie dich als den allein wahren Gott erkennen und den du geſandt haſt: Jeſum Chriſtum. S. über ἐπίγνωσις Kol. 3, 10; vgl. Kol. 1, 9 f.; Eph. 4, 13; 2 Petr. 1, 8 und γνῶσις Röm. 15, 14; Joh. 6, 69; 8, 28 ff.; 17, 3 ff. Daher auch die Forderung, wie Chriſtus „geſinnet zu ſein“ (φρονεῖτε ἐν ὑμῖν Phil. 2, 5; 3, 15), ſo daß die „Geſinnung des Geiſtes“ (φρόνημα τοῦ πνεύματος) uns allein das Leben (ζωή Röm. 8, 6) verbürgt. — Die Sinnesänderung (μετάνοια) als ein „Umdenken“ zu faſſen (C. Graß, Zahn, Weizſäcker) erſcheint ſchon deshalb mißlich, weil wir mit dem Wort „Denken“ eine theoretiſche, begrifflich abſtracte Geiſtesreflexion verbinden, während die Schrift mit dem νοῦς, νοεῖν, ähnlich wie mit der σύνεσις und dem συνιέναι, ſtets einen ethiſch bedeutſamen (mit unſerem „Intereſſe“ verbundenen) Vorgang in dem Innenſinn, in der Lebensſphäre geiſtiger Geſinnung kennzeichnen will. So wird das „Aufmerken“ und „Auffaſſen“, „Beherzigen“ als Bedingung des Verſtändniſſes betont Mark. 4, 12; 6, 52; 12, 33; Matth. 13, 13 f. 51 parallel. dem hebr. בִּין לֵבָב Jeſ. 6, 10; vgl. Deut. 4, 6; Eph. 3, 4; 5, 17; 2 Tim. 2, 7; 1 Kor. 1, 19; Kol. 1, 19 σύνεσις πνευματική, ſynonym mit διάνοια. — Mark. 8, 17 wird geradezu νοεῖν und συνιέναι derart zuſammengefaßt, daß bei „verſtocktem Herzen“ beides unmöglich iſt (vgl. Cremer, Wörterb. zu dieſen Worten). An manchen Stellen wird daher auch jene Sinnesänderung direct mit dem Glauben (πιστεύετε Mark. 1, 15; Luk. 11, 32; 13, 3; 15, 7 ff.; Apoſtg. 1, 3. 6; 26, 20; Apok. 2, 5) zuſammengenannt. Ja Ebr. 6, 1 wird μετάνοια und πίστις ἐπὶ θεόν als Fundament (θεμέλιον) der Gotteskindſchaft hingeſtellt und ſo zum „Elementar-Princip“ (στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων θεοῦ Ebr. 5, 12) erhoben. So erklärt ſich die wiederholte Zuſammenſtellung von „Herz und Geſinnung“, von „Herz und Geiſt“ (ſ. beſ. 1 Kor. 2, 16; Joh. 12, 40). Im Glauben „verſtehen wir“ (πίστει νοοῦμεν Ebr. 11, 3) und kraft des Innenſinnes lernen wir auch das „Erkennbare Gottes“ ſchauen (Röm. 1, 20; ſ. a. 1 Joh. 5, 20). — Von dem bibliſchen Begriff „Gewiſſen“ (συνείδησις) haben wir bisher abſichtlich nicht geredet. Denn abgeſehen davon, daß weder das A.T. noch Chriſtus das Wort braucht, bezeichnet es auch bei Paulus, wo es (neben dem Ebräerbrief) am häufigſten vorkommt, nicht ein pſychiſches Organ (wie νοῦς, πνεῦμα, καρδία)

oder eine psychische Function (wie βούλεσθαι oder θέλειν resp. φρονεῖν oder γινώσκειν), sondern den ethisch-religiös bestimmten Innensinn des Herzens, durch welchen wir des Gotteswillens als eines uns persönlich geltenden mit bewußt (συν-εἰδέναι) werden (Röm. 2, 15 συμμαρτυρούσης συνειδήσεως vgl. 1 Tim. 1, 5; Tit. 1, 15 νοῦς und συνείδησις zusammengenannt). Mag man populär das Gewissen als „Stimme Gottes im Herzen" bezeichnen (1 Mos. 3, 8), biblisch genau ist diese Bezeichnung nicht, da es ein irrendes Gewissen giebt, das einer steten Correctur durch Gottes Selbstzeugniß bedarf (Joh. 5, 22 ff.; 8, 16 f.; 15, 26; 1 Joh. 5, 6. 9 f.; 1 Kor. 2, 1 ff.). Daher fällt das geängstete (böse) oder befriedete (gute) Gewissen als beurtheilendes Herzenszeugniß mit dem Unglauben und Glauben zusammen (1 Tim. 1, 19; 1 Petr. 3, 21; Ebr. 13, 18). Es stellt die Schrift das Gewissen nicht blos als ethisches Centralorgan (Luthardt), oder als Abspiegelung unseres „Rechtsverhältnisses" zu Gott (Ritschl), sondern auch als Träger des religiösen Bewußtseins und Bedürfnisses hin (Ebr. 9, 9 f.; 10, 2. 22; 2 Tim. 1, 3; 2 Kor. 4, 2; 5, 11). Daher ist von einem Gewissen in Beziehung auf Gott (συνείδησις θεοῦ Gen. obj. 1 Petr. 2, 19 vgl. Röm. 9, 1) die Rede. Ja es gilt „zu bewahren das Geheimniß des Glaubens in reinem Gewissen" (1 Tim. 3, 9). Und so wird z. B. 1 Tim. 1, 5 ein Dreifaches zusammengenannt: „Liebe aus reinem Herzen, und gutem Gewissem und heuchellosem Glauben." Weiter auf das Problem des Gewissens hier einzugehen, liegt kein Anlaß vor. Vgl. W. Schmidt. „Das Gewissen" 1889 bes. S. 370 und die älteren Monographien von Hofmann (1860); Kähler (1864), Gaß (1869), Koch (1870), A. Ritschl (1876), neuerdings die Abhh. von F. Mühlau (Mitth. u. Nachr. 1891) und R. Seeberg (1896).

3. Um das religiöse Persönlichkeitsprincip allseitig zu beleuchten, gilt es schließlich, die nothwendige Frucht der Glaubensgesinnung sich klar zu machen. Hier greift die dogmatische (religiöse) Principienfrage in die ethische (sittliche) ein. Und wie wir bisher (§ 6, 3; § 8, 2) schon gesehen, läßt sich die Religion schlechterdings nicht von der Lebenserneuerung und Lebensbewährung im Reiche Gottes abtrennen. Operari sequitur esse. Das Thun ist die Erprobung der wahren kindlichen Glaubensgesinnung; und wie diese Gott gegenüber sich im innigsten Gebetsverkehr als Ganzheit (Vollkommenheit) der Herzensgesinnung und Willenshingabe kund giebt, so wird sie — als Kraftprobe der Gesinnung — in der willenskräftigen und stetigen Gesammtausprägung des Charakters sich darthun müssen. Zur vollen Erfahrung und Klarstellung

des religiösen Persönlichkeitsprincips handelt es sich also nicht um ein ganzes System von Werken oder Leistungen, auch nicht in erster Linie um die Fähigkeit der „Weltbeherrschung" (Ritschl) oder der „Weltüberwindung" (im extensiven Sinne), sondern vor Allem um ernste Selbstüberwindung und Selbstausbildung. Also einerseits (negativ) kampfreiches Abthun des alten, selbstischen Wesens in täglicher Buße, geheiligtem Selbsthaß gegenüber der uns immerdar anklebenden Sünde und stete Selbstverleugnung in wachsender Demuth. Mit ihr eint sich dann (positiv) jener aus der Gott vertrauenden Glaubensgesinnung hervorwachsende Muth, der die Selbstausbildung in gottgeheiligter Selbstliebe ermöglicht d. h. unser gottgegebenes Naturleben (eigenartige Begabung s. o. S. 139 f.) in den Dienst des gottgeheiligten Personlebens stellt und zu dem auszugestalten sucht, was wir Charakter nennen, d. h. die Stetigkeit der Willens- und Denkrichtung in der gegebenen Form des Naturells. Dadurch wird das religiöse Persönlichkeitsprincip zum treibenden, starken Motiv für den Einzelnen, sich in den Dienst des Ganzen zu stellen. Denn nur in der Gemeinschaft (§ 8, 3), im Dienst des Nächsten, in der Arbeit für Gottes Reich ist er im Stande, sein eigenartiges Selbst nach Gottes Willen zu bewähren und zugleich zu bewahren. Je selbstloser Einer dem Ganzen dient und in diesem Dienst sich selbst zu vergessen im Stande ist, desto gesunder ist seine persönliche Frömmigkeit und desto charaktervoller wird sich in ihm, als einer Theilgröße des Ganzen seine religiöse Eigenart ententwickeln. Das ist der einzige Weg zur Weltüberwindung, die ja nur die Kehrseite der beginnenden Weltverklärung ist, d. h. der Anbahnung des gottgewollten Fortschrittes im „Trachten nach dem Reich Gottes". — So eint sich in der wahrhaft frommen Gesinnung das Selbstbewußtsein mit dem Gottes- und Weltbewußtsein. Je mehr ich an mir selbst arbeite, desto besser diene ich dem Ganzen. Und je hingebender ich der Gemeinschaft diene, desto mehr wird mir der „Verlust des eigenen Lebens" zum Gewinn. Die volle Selbstvergessenheit ist die beste Form der Selbsterhaltung; und das stete Selbstgericht ist die Gewähr dafür, daß wir nicht werden ge-

richtet werden. Ja, nur in der frommen Geſinnung wird die Weltſünde und eigene Sünde nach göttlichem Maßſtabe gewerthet, ſo daß man nicht nur ihren „Unwerth“ (Ritſchl), ſondern ihre abſolute Verdammlichkeit erkennt und bekennt. Mit der vertieften Selbſtbeurtheilung geht auch die ernſtere Weltbeurtheilung Hand in Hand. Und wir gewinnen ſo, erfahrungsmäßig das eigne Herz und ſeine gottloſen (ethniſirenden und judaiſirenden) Gedanken prüfend, einen Maßſtab für die principielle Beurtheilung der verſchiedenen Formen der Irreligioſität, als deren ſchuldbedingende Urſache wir die Sünde und ihre Wucherbildungen zu erkennen haben. Davon handelt das nächſte Capitel. —

Nur beiläufig weiſe ich darauf hin, daß die ganze heil. Schrift von dem Gedanken durchdrungen iſt: „An den Früchten ſollt ihr ſie erkennen“ (Matth. 7, 16; 13, 23; Luk. 6, 44; Jak. 3, 12 ꝛc.). Ein „Herr, Herr ſagen“, ein Lippenbekenntniß ohne Hingabe der Geſinnung, ein Glauben ohne Liebe, eine Scheinfrömmigkeit ohne wahren Glaubensgehorſam, ohne ſtetes „Trachten nach dem Reiche Gottes“ (Matth. 6, 33) gilt als der Greuel aller Greuel, als widerſpruchsvolles Lügenweſen (1 Joh. 4, 20; vgl. 2, 4 f.), ja als ein Teufelsglaube, der trotz der Richtigkeit ſeines Inhalts, vor dem Gerichte Gottes zittern muß (Jak. 2, 19; vgl. Jeſ. 29, 13; Matth. 15, 8; Mark. 7, 6). Daher wird aller Nachdruck darauf gelegt, daß die Gläubigen ſich ſelbſt verleugnen (Matth. 16, 24), ihr eigenes Leben verlieren (Matth. 10, 39; Mark. 8, 35; Luk. 17, 33; Joh. 12, 25) und im Dienſt Anderer ſich verzehren (Matth. 20, 26 f.; 22, 11 ff.), um ſo das eigene Leben zu finden, zu erſtarken in kampfesfreudigem, weltüberwindendem Glauben (νικᾶν 1 Joh. 5, 4 ff.; Joh. 16, 33; Apok. 2, 7. 17. 26; 3, 5. 12. 21) und zu jener Herzensfeſtigkeit (βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν Ebr. 13, 9) zu gelangen, der auch die Gabe der Unterſcheidung (χάρισμα διακρίσεως 1 Kor. 2, 14 f; 12, 10; Ebr. 5, 14) nicht fehlt. Das „Wachſamſein und im Glauben ſtehen“ iſt dann eins mit dem „Männlich- und Starkſein“ (2 Kor. 16, 13; Eph. 4, 13 f.), mit der Ganzheit (τελειότης) der Geſinnung, wie ſie aus unſerer Gotteskindſchaft mit innerer Nothwendigkeit folgt (Matth. 5, 48) und im Leben ſich bewährt (Matth. 19, 21; Phil. 3, 8; Kol. 4, 21; Jak. 1, 4; 2, 22). Der „verborgene Menſch des Herzens“ trägt dann bei aller Sanftheit und Stille des Geiſtes die Gewähr für „unvergängliches Weſen“ in ſich (1 Petr. 3, 4 ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πνεύματος). Und nur wer bis ans Ende beharret, der wird ſelig (Matth. 24, 13 f.; 26, 13). —

§ 9. Zusammenfassung.

1. Die gottgeoffenbarte (positive § 7) und menschlich überlieferte (objective § 8) Religion entwickelt sich zu innerlicher Frömmigkeit (subjective Religiosität) in der Einzelpersönlichkeit je nach Art und Maß der individuellen Lebenserfahrung in verschiedener Weise. Ihrem Wesen und idealen Ziele nach ist jedoch die wahre Frömmigkeit insofern bei Allen die gleiche, als der Glaube, d. h. der unbedingt vertrauende, empfängliche Kindessinn sich der Gnade Gottes getröstet und aus dem Gebetsverkehr mit Gott allen Gehorsam der Liebe und alle Hoffnung der Seligkeit schöpft.

2. Als persönliche Herzens- und Willensbewegung ist der religiöse Glaube weder bloße Gefühlssache, noch auch ein (theoretisches) Wissen oder (praktisches) Thun, sondern Gott vertrauende Gesinnung, wie sie nur durch Gottes zeugende Geistesmacht (§ 7) innerhalb menschlicher Glaubensgemeinschaft (§ 8) im geängsteten und befriedeten Gewissen des Gotteskindes zu Stande kommt.

3. Die wahre kindliche Glaubensgesinnung muß sich als willenskräftige und charakterfeste Gesinnungstüchtigkeit im Reiche Gottes erproben durch selbstlosen Dienst des Nächsten, durch stete Selbst- und Weltüberwindung, bezw. durch eine solche Welt- und Selbstbeurtheilung, welche die Sünde als die schuldbedingende Ursache der thatsächlich gewordenen Irreligiosität (Cap. 2) uns erkennen lehrt.

Zweites Capitel.

Unwahre Gestaltung der Religion.

(Pathologische Principienlehre.)

§ 10. Die Gefährdung des idealen Grundbegriffs.

1. Der ideale Grundbegriff der Religion, wie er sich uns vorläufig vom Boden christlicher Glaubenserfahrung aus ergeben hat (I, § 6 f.), muß sich in seiner principiellen Wahrheit und Berechtigung erproben gegenüber den möglichen und wirklichen Ab-

irrungen oder Krankheitserscheinungen auf dem Gebiete des allgemein menschlichen religiösen Lebens und Strebens. Apagogisch soll der Nachweis für die Richtigkeit und Wichtigkeit der ausgeführten Religionsidee geliefert werden; dann erst wird unsere physiologische Principienlehre ins volle Licht treten, gleichsam auf der Folie der pathologischen Gebilde. Wir werden die normale Function religiösen Lebens deutlicher zu erkennen im Stande sein, sofern durch Nichtachtung oder Gefährdung irgend eines der (§ 7—9) betonten (organischen) Wesensmomente die Religion selbst in der Consequenz aufgehoben zu werden droht. Dabei werden wir — unserem principiellen Gesichtspunkte gemäß — den Blick nicht sowohl auf die Menge der einzelnen Volksreligionen, wie sie geschichtlich vorliegen, zu richten haben, als vielmehr die in allen Gebieten des natürlich menschlichen Gottesbewußtseins sich ausprägenden Fehler (Afterbildungen nach Kant) auf ihren letzten Grund hin zu prüfen, d. h. *principiell* zu beurtheilen haben. Nur dürfen wir beim Versuch solcher *pathologischen* Principienlehre — denn auch die krankhafte Entartung wie des organischen, so des geistigen Lebens verläuft nach bestimmten Gesetzen — nicht nur nach außen blicken, auf die weiten Gebiete der Heidenwelt, bezw. des Mohammedanismus und Judenthums. In allen diesen gigantischen Formen religiöser Verirrung oder geschichtlich gewordener Krankheitserscheinungen religiösen Lebens prägen sich ja nur verschiedene Grundirrthümer aus, die wir als sündige, von Natur gottentfremdete und vielfach durch „Cultur" gottlos gewordene Menschen in unserem eigenen Innern tragen. Wir können sie als chronische oder acute Krankheiten, als schleichende oder rumorende Feinde selbst im geförderten christlichen Glaubensleben lauern oder drohen sehen. Wir richten also bei solcher Untersuchung nicht Andere, sondern üben uns im wachsamen Selbstgericht. Wir sehen dabei auch nicht etwa ab von unserer christlichen Erfahrung, sondern entnehmen ihr gerade die Gesichtspunkte, unter denen wir die geschichtlich gewordene Irreligiosität zu betrachten haben.

Dabei will noch Eins ins Auge gefaßt sein. Es handelt sich

hier, wenn von Irreligiosität im Sinne unwahrer oder einseitiger Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins die Rede ist, nicht um Gottlosigkeit im Sinne ausgeprägter Gottesfeindschaft oder eines grundsätzlichen (absoluten) Atheismus. Ein solcher mag wohl in den Köpfen einzelner theoretischer Idealisten (Pantheisten) oder entschlossener praktischer Materialisten (Naturalisten) sein Spiel treiben, wie es denn allezeit Thoren gegeben hat, die sich für Weise hielten, indem sie sagten: „Es ist kein Gott" (Ps. 14, 1; 53, 2). Im Grunde ist es durchaus zutreffend, was neuerdings ein ernster Forscher (Fricke) bei seiner Untersuchung über den „persönlichen Gott" bemerkte: der Atheismus sei nicht sowohl ein Zeichen der Irreligiosität als der „Gedankenlosigkeit". Freilich kann man die Spuren atheistischer Gesinnung und ihr entsprechender Theorien bis in die älteste Zeit verfolgen. Nicht blos die vorgeschrittenen Epikuräer, die den „Selbstgenuß" und das „Lustprincip" auf ihre Fahne schrieben, waren ausgesprochene Atheisten. Auch die stoische Resignation, die nihilistische Speculation eines Çakjamuni, ja selbst die Höflichkeitsphilosophie eines Kong-fu-tse ignorirte oder beseitigte die Gottesidee in thesi. Aber wirklich gemeinschaftbildend ist solch eine religionslose Weltanschauung weder bei den in äußerlichen Gebetscult versunkenen Buddhisten, noch bei den dem Ahnen- und Lamacult ergebenen Chinesen geworden. Und heutzutage spukt jene „religiöse Liquidation" nur in den Köpfen exaltirter Idealisten oder fanatischer Materialisten.

Freilich rühmt ein krankhaft überreizter Philosoph wie Nietzsche (Zur Genealogie der Moral 1895 S. 480) den „unbedingten, redlichen Atheismus" als „Ehrfurcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit"! Ja er preist in seiner „Fröhlichen Wissenschaft" (S. 125) den „tollen Menschen", der „Gott getödtet hat", um sich selbst zum Gott zu machen. In seinem Werk „Also sprach Zarathustra" (I Schluß) bekennt er: „Todt sind alle Götter, nun wollen wir, daß der Uebermensch lebe"! Wenn er „für den verlorenen Gott" einen Ersatz in den verschiedenen Formen der „Selbstvergottung" zu finden meint, so ist das ein tragischer Erweis der beginnenden Geistesverwirrung, die da wähnte in solch sublimem „religiösem Egoismus" Befriedigung zu finden. Die Sache ist, wie gesagt, nicht neu. Grundsätzliche Skeptiker wie D. Strauß, Feuerbach, Jodl, Duboc u. A. haben sie (neben socialdemokratischen Führern wie Marx und

Engels) zu vertheidigen gesucht. In jüngster Zeit ist mancher ernste Forscher (vgl. Pr. Jahrbb. 1895, Oct. und Deutsche Revue 1896, Heft 5—7) für den rein atheistischen „Idealismus" eingetreten. Ja selbst ein Theologe aus der Ritschl'schen Schule (Troeltsch, „Atheist. Ethik", Preuß. Jahrbb. 1895, Nov.) machte diesem Standpunkte Zugeständnisse, die mehr als bedenklich klangen. In fast naiver Weise tritt die schauerliche Consequenz jenes grundsätzlichen (theoretischen) Atheismus dort zu Tage, wo man, um ein der Religion ebenbürtiges „Motiv" für sittlich-ideale Liebesbethätigung zu finden, auf die „Selbstanbetung" zurückgreift. Denn so bekennt der idealistische Vertreter „religiöser Liquidation" in Fleischer's D. Revue (1896, Juli, S. 108): „zu wem kann ich zuversichtlicher beten als — zu mir selbst?" Sapienti sat. —

Die theoretischen „Atheisten" vergessen ganz, daß, wie in den civilisirten, so innerhalb der culturlosen Gemeinschaften — wo nicht gänzliche Decadence oder Verrohung eingetreten und zur Herrschaft gelangt ist — doch stets mit der Ahnung des Göttlichen auch eine Art Religionsbedürfniß und demgemäß auch eine Gebetsweise, eine wenn auch noch so rudimentäre Cultusform nachweisbar erscheint. Aber freilich, eine volle Gewißheit ihrer Gotteskindschaft und eine dadurch bedingte freudige Anbetungsgewißheit, wenn wir so sagen dürfen, gewinnt die natürliche Menschheit auf diesem Wege thatsächlich und erfahrungsmäßig nicht. Und das führt uns auf das Wesen der Sünde als der Gottentfremdung, die schließlich zur Gottesfeindschaft ausartet und den Versuch atheistischer Theorien oder eines religionslosen Idealismus uns wenigstens als pathologische Erscheinung verständlich macht.

In der Sünde liegt die Wurzel aller unwahren Religion. Mit der kindlichen Liebe zu Gott hat der natürliche Mensch auch die Fähigkeit eines zuversichtlichen Erfassens der Gottesliebe verloren. Dennoch kann er Gott nicht los werden; nur daß er das Göttliche als eine zu fürchtende Macht empfindet und kraft eines wenn auch noch dunklen Schuldgefühls sein eigenes Leben verwirkt oder gefährdet sieht. In der Stärke des Selbsterhaltungstriebes gegenüber den hemmenden Mächten der Natur liegt zwar ein immer wieder zu Tage tretendes Motiv zu religiöser Verehrung der Mächte, die den Tod verhängen oder hindern können. Aber der eigentliche

religiöse Grundtrieb liegt doch — auch beim rohesten Naturmenschen — in einer elementaren Regung des Gewissens, das ihn die eigene Todesgefahr eben unter religiösem Gesichtspunkt ahnen läßt. Sonst wäre es nicht zu verstehen, warum die natürliche Menschheit ihr „Leben" nicht durch bloße Cultur (Schutz- und Nahrungsmittel) zu erhalten und zu versichern suchte, statt — wie alle Naturreligionen uns zeigen — zu Sühnopfern, Zaubermitteln und Gebeten ihre Zuflucht zu nehmen.

So macht sich denn in allen heidnischen Religionen mehr oder weniger entwickelt das Bedürfniß geltend, zu dem Göttlichen in ein Gebetsverhältniß zu treten und durch Sühnemittel verschiedenster Art die Gefahr abzuwenden und das eigene Leben zu erhalten. In jener bangen Ungewißheit liegt der thatsächliche Beweis für das gestörte Kindesverhältniß; in diesem Suchen nach Gewißheit giebt sich die unzerstörbare Bestimmung der Menschheit für das Höhere, Göttliche kund. Die Sünde ist nicht die Aufhebung aller Religion. Die gesuchte, aber nicht gefundene, weil abnorm gesuchte Gotteserkenntniß ist für die natürliche Menschheit charakteristisch. M. a. W.: die Unwahrheit der sogen. Naturreligion besteht weder in der Aufhebung jeglicher Beziehung zum Göttlichen, noch auch in einer nur noch unvollkommenen Verwirklichung der Gottesgemeinschaft. In ersterem Fall wäre das Religionsbedürfniß, wie es auch beim sündigen Menschen noch vorhanden ist, unerklärbar. Das Gewissen böte keinen Anknüpfungspunkt mehr für die Herstellung des normalen Kindesverhältnisses, was aller Erfahrung (namentlich auch auf dem Missionsgebiet) widerspricht. Der natürliche sündige Mensch — das entnehmen wir eben daraus — ist kein Satan, der in dämonischem Widerspruch gegen alles Göttliche verhärtet, mit innerer Consequenz die Selbstbehauptung bis auf den Gipfel der Selbstvergötterung treibt. Der innere Gotteshunger läßt ihn nicht los und deshalb ist er nicht schlechthin gottlos (erlösungsunfähig), sondern nur in dem Sinne „ohne Gott" in der Welt, daß er sich seiner nicht voll und ganz zu getrösten vermag (erlösungsbedürftig). Daher ist der zweite oben angenommene Fall,

als könnte der natürliche Menſch von ſich aus zur wahren Religion im Sinne hingebender und anbetender Gotteskindſchaft ſich erheben oder durch eigene Selbſtkraft geiſtig ſich allmählich emporringen, ebenſo erfahrungswidrig. Auch das beunruhigte Gewiſſen vermag dem ſelbſtſüchtig gearteten Willen nicht erfolgreich oder ſiegreich entgegenzutreten. Es iſt eine richtende, aber keineswegs aufrichtende Macht. Und der dämoniſche Hintergrund aller Menſchheitsſünde erweiſt ſich eben in ihrer geiſtig und ſittlich knechtenden, gewiſſermaßen unwiderſtehlichen, Leib und Seele verzehrenden, todtbringenden Gewalt. Die Gottentfremdung des in ſelbſtſüchtigem Ungehorſam verharrenden, fleiſchlich geſinnten Menſchen *wird* zur Gottesfeindſchaft; und nur noch der Schrei nach Erlöſung, die ungeſtillte Sehnſucht nach dem Licht bewahrt ihn davor, der abſoluten (ſataniſchen) Gottloſigkeit und Heilloſigkeit zu verfallen.

Die Religion, als wahre, kindlich vertrauende Anbetung Gottes gedacht (§ 6, 1), wird alſo für die natürliche Menſchheit ohne einen durchſchlagenden Heilsproceß oder heilende Selbſtoffenbarung des gnädigen Gottes (ſ. § 15 ff.) zum ungelöſten Problem oder zum unerfüllten Poſtulat. Ja ſie ſtellt ſich dem natürlichen Gewiſſen als ſchlechthin ſein ſollendes, als ſittliche Nöthigung, als ideale Pflicht entgegen, deren Erfüllung vergeblich (durch Sühnmittel und Gebete, durch Leiſtungen und Büßungen) erſtrebt oder angſtvoll geſucht wird. So beruht — im Gegenſatz zum puren (dämoniſchen) Atheismus wie zur wahren Gotteskindſchaft — alle unwahre, heidniſch-natürliche Religion in der mehr oder weniger *knechtiſchen Gottesfurcht*, die zwar den Beweis liefert, daß der Menſch zu Gott geſchaffen iſt, aber durch ſich ſelbſt nicht die Ruhe des Herzens findet, nach der er ſich mehr oder weniger bewußt ſehnt. Er fürchtet ſich in gewiſſem Sinne, den zürnenden Gott zu *finden*, während das wahre Gotteskind den gnädigen Gott zu *verlieren* ſich ſcheut. Und das unruhige Gewiſſen iſt der Niederſchlag jenes geſtörten Wechſelverhältniſſes zwiſchen Gott und der ſündlich entarteten, in Gottentfremdung und Gottesfeindſchaft verharrenden Menſchheit, während die gleichzeitige Sehnſucht nach unſterblichem

Leben sich als Triebkraft zu stets erneuertem Suchen nach Gott erweist. In diesem inneren Widerspruch der Heilsbedürftigkeit und thatsächlichen Heillosigkeit liegt das tief Tragische der Menschheitssünde. —

Es erscheint in diesem Zusammenhange höchst bedeutsam, daß die heil. Schrift das Heidenthum in seiner Gottentfremdung nicht ohne weiteres als religionslos darstellt, sondern von einem, wenn auch vergeblichen und irrthümlichen „Gott suchen" redet (Apostg. 17, 23 ff.). Der „Gottlose" (ἀσεβής, רָשָׁע Ps. 1, 1; 119, 155; Prov. 11, 21), der es bis zur Gottesleugnung (Ps. 14, 1; 53, 2 f.) und Gotteslästerung (Ps. 10, 13) bringt, ja sich zu der Thorheit versteigt zu behaupten: „Es sei kein Gott" — ist nicht der eigentliche Typus der außer der Offenbarung stehenden Menschheit, sondern kennzeichnet sich als Einer, der da trotzig bestreitet, was tief in Herz und Gewissen auch der natürlichen Menschheit eingegraben ist. Insonderheit ist es der große Heidenapostel Paulus, der uns den tiefsten Einblick thun läßt in jene Gottentfremdung des Heidenthums, die aus der Sünde stammt (Röm. 1, 18. 21 ff.) und doch in dem Gewissen (Röm. 2, 12 ff.) einen Zeugen in sich trägt, der sie immer wieder zum Gott suchen (Apostg. 17, 26 ff.) drängt. Freilich nennt er die Heiden „Gottlose" (ἄθεοι Eph. 2, 12; vgl. im A.T. Ez. 18, 23; 33, 8 ff.); aber er meint das nur in dem Sinne der Gottesferne (μακράν) und der innerlichen Gottentfremdung (Kol. 1, 21: ihr wart Fremde und Feinde τῇ διανοίᾳ). Ihnen fehlt eben die Gewißheit der Gotteskindschaft, weil und sofern sie Kinder des Unglaubens sind (Eph. 2, 2 f.; 3, 6; Kol. 3, 1 f.). Daraus erklärt sich die „Eitelkeit ihres Sinnes" (ματαιότης τοῦ νοός) und „die Verfinsterung ihrer Gesinnung", sofern sie fremd geworden sind von dem Leben in Gott und dadurch in Unwissenheit und schließlich in Herzensstarre (πώρωσις τῆς καρδίας Eph. 4, 17) gerathen sind. — In der fleischlichen Gesinnung tritt also die innere Gottesfeindschaft (ἔχθρα εἰς θεόν) zu Tage (Röm. 8, 7) und das „Aufhalten der Wahrheit in Ungerechtigkeit" macht sie auch nach dem Maß der ihnen möglichen Gotteserkenntniß (Röm. 1, 19 ff.) unentschuldbar. Und es ist in der That eine dämonische Macht, die da wirksam sich erweist (Eph. 2, 2; 6, 12) und sie in der Knechtschaft der Todesangst gebannt erhält (Ebr 2, 14; 1 Kor. 10, 20 ff.). Aber das Tragische liegt eben in dem gleichzeitigen Suchen des unbekannten Gottes, dem sie in ihrer Unwissenheit Gottesdienst thun (ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε Apostg. 17, 23 f.). Daraus erklärt sich auch der sonst unverständliche Ausspruch, daß in „allerlei Volk" (ἐν παντὶ ἔθνει) der Gott fürchtende ihm, Gotte, angenehm oder genauer „annehmbar" (δεκτός Apostg. 10, 35) sei, d. h. seine Erlösungsfähigkeit ist neben seiner Erlösungsbedürftigkeit gewährleistet. Die Erlösungsfähigkeit liegt in dem unwiderstehlichen Drang zu Gott (Religionsstreben), die Erlösungsbedürftigkeit in der

thatsächlichen Gottentfremdung (Irreligiosität). (Vgl. Goethe: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.")

2. Im geistigen Innensinn des Menschen (subjectiv betrachtet) tritt die Störung darin zu Tage, daß die im idealen Grundbegriff der Religion nothwendig geeinten Momente der Gotteskindschaft, Abhängigkeit und Freiheit (s. o. § 6, 2) auseinandergerissen und in ihrer Einseitigkeit festgehalten und betont werden. In dem bei den heidnischen Volksreligionen vorwaltenden (isolirten) Abhängigkeitsgefühl wurzelt jener Aberglaube, welcher eins ist mit der krankhaften Ausartung des Kindesverhältnisses in ein unfreies Knechtschaftsverhältniß. Denn der Aberglaube (eigentlich „After-" oder „Ueberglaube" = superstitio, von supersistere „auf etwas fest bestehen", griechisch: δεισιδαιμονία) ist das Zerrbild der Religiosität: das angstvolle (unmotivirte) sich Fügen unter eine gesetzlose Willkürmacht, der gegenüber man sich schlechthin ohnmächtig fühlt. Das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl" deckt sich also nicht —. wie Schleiermacher voraussetzt — mit der „Kräftigkeit des Gottesbewußtseins". Mag auch der Aberglaube vielfach als ein „Erbtheil großthätiger, energischer Naturen" (Goethe, Farbenlehre II, S. 163 f.) sich kund geben (ich erinnere an Mohammed); im Grunde ist es die Religion der Furcht, die ihn aus ihrem Schoße gebiert. Wo statt lebendiger Auctorität die äußerliche Satzung (das Dogma) regiert, wo statt des Vertrauens zu Gottes Vatergüte und seiner liebevoll-erziehenden (gesetzmäßigen) Weltleitung die Angst vor dämonischen Zaubermächten oder zufälligen Einzelwirkungen zur Herrschaft gelangt, überhaupt wo blinde Schicksalsnothwendigkeit oder unwiderstehliche Naturkräfte (magische Einzeldinge, Fetische) jenes unbedingte Abhängigkeitsgefühl erzeugen, das dann zu Zaubermitteln greift, um sich so des Lebens zu versichern, da wird der Aberglaube gezüchtet und groß gezogen. Es schlägt aber schließlich das eine krankhafte Extrem in das andere, in den Unglauben um. Sobald man auf dem Wege der Erfahrung oder fortschreitender Reflexion dessen inne wird, daß jene abergläubischen Bestrebungen, sein Leben sich zu versichern, auf Täuschung (auf Illusion)

beruhen, schüttet man leicht das Kind mit dem Bade aus. Man will sich von alledem unabhängig machen, was den Charakter der Auctorität trägt, und proclamirt die Selbstherrlichkeit der Vernunft und des Eigenwillens. So entspringt aus der einseitig betonten Freiheit jener Unglaube, der mit dem Gefühl der Abhängigkeit auch die kindlich vertrauende, aus der Sehnsucht nach Gott herausgeborene Empfänglichkeit zu ertödten droht. Denn der Unglaube braucht nicht ohne weiteres zur Gottesleugnung fortzuschreiten. Er trägt zunächst nur die Signatur des Zweifels (der Skepsis), des inneren Zwiespalts an sich. Aber — principiell betrachtet — ist er nicht mit Schwachglauben oder Kleinglauben eins, sondern kennzeichnet sich durch die krankhafte Freiheitstendenz, die das Selbstdenken und Selbstthun zum Ursprungspunkt oder zur Haupturſache in dem Proceß der Lebensentwickelung und Lebensvollendung macht. Der Unglaube ist daher — trotz des Scheins des Gegentheils — ein Charakterzug des „sich auf sich selbst beschränkenden Menschen" (Goethe), dem die volle Aufgeschlossenheit des Innensinnes nicht nur für Gott, sondern auch für die gotterfüllte Welt mangelt.

Meist wird sich der Unglaube, als die Freiheitsform der Irreligion, mehr in civilisirten Bildungsepochen menschlicher Hochcultur zeigen; er droht aber gerade da die Thatkraft und Begeisterungsfähigkeit zu lähmen, weil ihm das Schwungbrett des zu Gott sich aufringenden Vertrauens fehlt. Hingegen greift der Aberglaube mehr in dem Dunkel roher, bildungsfeindlicher Gebiete um sich und vergiftet in culturlosen Massen die Volksseele, bis sie in religiösem Siechthum oder fanatischer Ueberreizung sich selbst verzehrt. Dort waltet jene kritische Zweifelsucht vor, die als grundsätzlicher Skepticismus schließlich (in der Consequenz) alle Gewißheit und Lebenshoffnung zerstört und ein zuversichtliches Denken und Handeln im Grunde unmöglich macht (Pessimismus). Hier tritt jene kritiklose Sicherheit in den Vordergrund, die im grundsätzlichen Dogmatismus ihre Triumphe feiert, aber schließlich zu Schanden werden muß, weil eine unwahre und unlebendige Auctorität (als knechtende

Macht) die Impietät (die eigenwillige Freiheit) zur letzten Folge hat. Der Sichere (Abergläubische) läuft stets die größte Gefahr in den Abgrund angstvoller Verzweiflung (des vollendeten Unglaubens) zu stürzen; und der ewig Zweifelnde springt aus Durst nach Gewißheit schließlich hinein in ein selbstgemachtes Asyl des eingebildeten (sicheren) Glaubens, der sich doch nicht als sturm- und wetterfest in der Noth des Lebens bewährt.

So erscheint die eine krankhafte (subjective) Grundform der Irreligion nur als die nothwendige Kehrseite der anderen. Man hat oft gesagt, und mit Recht, der Unglaube sei ein umgekehrter Aberglaube. „Und an letzterem möchte gerade unsere Zeit vorzüglich leiden" — sagt Goethe, der fein beobachtende Zeit- und Menschenkenner. Unglaube und Aberglaube bedingen sich gegenseitig, wie gesetzlose Freiheit und absolutistisches Willkürregiment. Denn sie beruhen auf demselben principiellen Fehler, auf der Auseinanderzerrung der in der wahren Religion lebensvoll geeinten Momente der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, der Abhängigkeit und Freiheit. Schlicht ausgedrückt: sie untergraben beide das kindliche Vertrauen zu dem lebendigen Gott und heben deshalb in der Consequenz die Religion selbst auf. Sie verkennen beide das Wesen lebendiger Auctorität, die dort (beim Unglauben) in pietätloser Weise beseitigt, hier (beim Aberglauben) in sklavischer Weise verderbt erscheint. Ebendeshalb schlagen auch beide in praxi so häufig einer in den andern um. Ja sie finden sich nicht selten dicht bei einander, in ein und derselben Seele und in denselben Bildungskreisen (z. B. ungläubiger Weltsinn und abergläubischer Spiritismus!). Denn je mehr der Unglaube die kindlich vertrauende Empfänglichkeit untergräbt, desto mehr wird das menschliche Herz durch Ahnung unheimlicher Mächte zu abergläubischer Furcht getrieben. Wer nicht an Geister glaubt, der zittert vor Gespenstern. Mit einem Wort: je mehr man in falschem Freiheitsdrange dem gottgesetzten Weltzusammenhange und aller historisch bedingten Auctorität sich frech entzieht, desto mehr wird man ein Sklave jener brutalen Willkürmächte, deren zusammenhangloses

Wirken oder deren absolut sinn- und geistlose Uebermacht, sei es in tyrannischer Auctorität, sei es in blinder Naturnothwendigkeit sich geltend macht und den Menschen zu „schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl" erniedrigt. Daher werden wir auch in der nachfolgenden Untersuchung der mehr sachlich (objectiv) gefärbten religionswidrigen Weltanschauungen die Wahrnehmung machen können, daß sie stets in beiden Formen: der abergläubischen Ueberreizung (im positiven Sinne) und der ungläubigen Ablehnung (im negativen Sinne) vorkommen.

Es könnte auffallen, daß in der heil. Schrift stets der Unglaube, selten direct der Aberglaube gescholten wird. Freilich lautet das ernste Warnwort ganz allgemein: „Was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde" (*πᾶν δὲ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία* Röm. 14, 23; vgl. 1 Tim. 1, 13; Eph. 5, 6); und es ist der mangelnde Glaube, der Unglaube, Kleinglaube, Zweifelglaube, der vielfach gestraft (Luk. 14, 26; Mark. 16, 14; Matth. 8, 26; 14, 31; 16, 8; Jak. 1, 6 ff.) und daraus hergeleitet wird, daß der Mensch sich selbst oder seine eigene Ehre sucht (Joh. 5, 44; 12, 43). Daher soll der Geist Gottes die Welt überführen (*ἐλέγχειν*) von der Sünde, daß sie „nicht glauben" an ihn (Joh. 16, 14), d. h. ihm nicht vertrauen, sondern sich ihrer eigenen „Freiheit" rühmen, ohne zu ahnen, daß sie „Knechte der Sünde" geworden sind (Joh. 8, 33 f.) und daß sie „um des Kleinglaubens willen" (*διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν* Matth. 17, 20 vgl. Mark. 9, 20) auch ihre Thatkraft einbüßen. Ohne innere Umkehr zum empfänglichen Kindessinn, der Gott vertraut und ihn allein anbetet, erscheint der Eingang ins „Reich Gottes" unmöglich (Matth. 18, 3 f.; 19, 4; Mark. 10, 15). — Aber darin eben liegt auch die Warnung vor abergläubischem und knechtischem Sinn, als dem anderen Extrem der Gottentfremdung (Röm. 8, 15; 6, 17 ff.; 2 Petr. 2, 19; Joh. 8, 34 f.). Das sind die Knechte „aus Furcht des Todes" (Ebr. 2, 15), die „Knechte des Verderbens" (*δοῦλοι τῆς φθορᾶς* 2 Petr. 2, 19). deren „unverständiges Herz" sie zum Creaturdienst statt des wahren Gottesdienstes verführt hat (Röm. 1, 21 ff.). — Der biblische Ausdruck für Aberglaube (*δεισιδαιμονία* Apostg. 25, 19; 17, 22) kann wohl auch im Allgemeinen den „religiösen' Sinn bezeichnen, der auf eigenem Wege nach dem „unbekannten Gott" sucht und ihm „unwissend" Gottesdienst thut. Zur wirklichen Gottentfremdung und Gottesfeindschaft wird er erst durch Creaturvergötterung und „Abgötterei" (*εἰδωλολατρεία*, עֲבֹדָה זָרָה). Ob Paulus den Athenern gegenüber anerkennend ihren „religiösen Sinn" hervorhebt (Apostg. 17, 22, wo Weizsäcker das *δεισιδαιμονέστερος* übersetzt: „ich finde euch durchweg sehr religiös"!!), oder aber sie vor ihrer abergläubischen Neigung warnt (Luther: ich sehe, daß ihr in allen Stücken allzu abergläubig seid), entscheidet sich aus

dem Vergleich mit Apoſtg. 17, 16, wo Pauli Innerſtes, ſein Geiſt (πνεῦμα) aufs Tiefſte erregt ward, da er ſah, daß die Stadt „ſo abgöttiſch“ war (κατείδωλος, nicht blos „voll von Götzenbildern“, wie Weizſäcker überſetzt, ſondern idolis deditus, den Götzen hingegeben). — Man kann in gewiſſem Sinne ſagen, vor dem Unglauben wird in der Schrift — namentlich A.T.'s — weniger gewarnt, als vor jenem echt heidniſchen Aberglauben, der „anderen“ falſchen Göttern dient (vgl. Exod. 20, 30: „du ſollſt keine andern Götter haben“ mit Exod. 23, 24: du ſollſt ihre — der Völker — Götter nicht anbeten). So auch 5 Moſ. 30, 17 ff.; Joſ. 23, 16 ff. „Seinen Abgott fragen“ (Ez. 14, 4 ff.; 21, 21; Hoſ. 7, 17; 9, 7) ſtatt Gott zu vertrauen, iſt der Greuel aller Greuel. Und „Gott widerſtreben“ iſt Abgötterei, d. h. Aberglaube (1 Sam. 15, 23). Daher die ernſte Warnung am Schluß des erſten Johannesbriefs: Kindlein, hütet Euch vor den Abgöttern (1 Joh. 15. 21)! Der heidniſch-fleiſchliche Weltſinn erzeugt neben den „Werken des Fleiſches“ auch „Zauberei“ und „greuliche (eigentliche „geſetzloſe“, willkürliche) Abgötterei“ (Gal. 5, 20; 1 Petr. 4, 3 ἀθέμιτοι εἰδωλολατρείαι). Damit iſt aber auch der Aberglaube als Gottloſigkeit gekennzeichnet und gerichtet. —

3. Den beiden genannten (ſubjectiven) Grundformen unwahrer Religion entſprechen als ſachliche (objectiv-univerſelle) Grundvorausſetzungen diejenigen beiden Weltanſchauungen, die als gefahrdrohende Rieſenirrthümer in allen heidniſchen Religionen zu Tage treten, ſei es in ihren cultiſchen Gewohnheiten, ſei es in ihren Philoſophemen. Das Religionsideal als kindliche Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit kann entweder gefährdet werden durch die Annahme einer falſchen Ueberweltlichkeit (Transſcendenz) des Göttlichen, ſo daß ſich eine lebensvolle Beziehung, eine wirkliche Gemeinſchaft zwiſchen Gott und Menſch weder vollziehen kann noch denken läßt; oder aber man zieht das Göttliche ſo in die Welt herab (Immanenz), daß der Welt- und Naturproceß zur Selbſtentfaltung des Göttlichen wird und eine kindlich anbetende Unterwerfung des Menſchen unter den väterlich-ſchöpferiſchen Gott unmöglich wird.

Jener Dualismus erzeugt eine Religion der Angſt und iſt als ſolcher mehr dem Aberglauben verwandt. Denn indem er das Unendliche und Endliche, das Eine und Viele, den Geiſt und die Materie, das Gute und Böſe, mit einem Wort: Gott und Welt als

ewige Principien einander gegenüberſtellt, untergräbt er das Vertrauen zu der ſchöpferiſchen, allbeherrſchenden Liebe Gottes. So weit ſich in die ſinnliche Naturwelt Göttliches und Geiſtiges eingeſenkt hat, um ſie lebensfähig zu machen, erſcheint der beſtändige Kampf beider Principien als die Signatur der Welt. In gröberer Form tritt dieſer Dualismus überall dort zu Tage, wo der Gegenſatz von Geiſt und Materie, Licht und Finſterniß, guten und böſen Elementen derart betont wird, daß eine ſtete Spannung zwiſchen beiden beſtehen bleibt (z. B. in dem ſyriſch-orientaliſchen, gnoſtiſch angehauchten Dualismus). Der Sitz des gottwidrig Böſen wird in der zerfahrenen Vielheit des Leiblichen geſucht (wohl auch in böſen „Geiſtern“ oder „Göttern“ perſonificirt gedacht), während das einheitlich Gute, mit dem Geiſtigen identificirt, nur in dem Maße erreicht werden ſoll, als eine asketiſche Loslöſung von der Materie erſtrebt oder erreicht wird. Dadurch entſtehen Religionsformen, die in äußerer ſtrenger Geſetzlichkeit (Heteronomie) Loslöſung von der Materie fordern und in der Angſt vor den in der Materie waltenden dämoniſchen Elementen zu einer götzendieneriſchen (abergläubiſchen) Verehrung der in die Naturelemente hineingezauberten Götter (d. h., wie Teichmüller ſich ausdrückt, zu „projectiver“ Religion) Anlaß geben. Die feineren Formen dieſer dualiſtiſchen Weltanſchauung zeigen ſich dort, wo man die beiden Principien entweder *ſpeculativ* (metaphyſiſch) faßt als Gegenſatz des geiſtig Einen (ἓν καὶ πᾶν) und materiell Vielen (ὕλη), wie z. B. in manchen gnoſtiſchen und neuplatoniſchen Syſtemen; oder *ethiſch* auszuprägen ſucht als ewigen Gegenſatz von Gut und Böſe, wie z. B. im Parſismus und Manichäismus, wo dann aber immer das weſentlich Gute mit dem Geiſtigen, das weſentlich Böſe mit dem Leiblichen in nothwendigen (ſubſtanziellen) Zuſammenhang tritt. Eine abſtract-idealere Form gewinnt der altheidniſche Dualismus im *Deismus*, d. h. in jener Weltanſicht, die das Göttliche zwar als perſönlich-geiſtige Einheit, aber jenſeitig (transſcendent) in dem Sinne ſich vorſtellt, daß eine lebensvolle Durchdringung und Wechſelbeziehung zwiſchen dem Schöpfergott und der an die

Natur gebundenen Menschheit nie zur Verwirklichung gelangen kann (so in starrerer, abergläubischer Form beim judaistisch-moslemisch gefärbten abstracten Monotheismus, in fließender, ungläubiger Form beim modernen, rationalisirenden Deismus). — Das principiell Gleichartige in diesen verschiedenen Erscheinungsformen des Dualismus ist die Verkennung der steten lebendigen Wechselbeziehung zwischen Gott und Welt. Damit wird aber auch die Möglichkeit und Wirklichkeit einer innergeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes untergraben, des schöpferischen Gottes, der uns, wie die eigene Gotteskindschaft, so die Reichgottesbestimmung der Welt (Naturverklärung, Gottesoffenbarung im Fleisch) erst zu verbürgen resp. heilsgeschichtlich anzubahnen im Stande ist (s. § 16). —

Scheinbar ganz entgegengesetzt ist die Weltanschauung des monistisch gefärbten Pantheismus, der in seiner Allgottlehre auf die Einheit des weltbewegenden Princips den Nachdruck legt. Indem er die Ueberweltlichkeit (Transscendenz) Gottes bestreitet, vermischt er Gott und Welt, Geist und Natur, das Eine und Viele, das Ideale und Reale. Die Welt selbst wird der offenbare Gott. Die „Natur" erscheint als das Allwirksame, sei es daß man sie als bewegende Kraft (Ursächlichkeit, natura naturans, substantia infinita) auffaßt, sei es daß man sie sich als die organisirte Fülle der nach einem naturnothwendigen „Gesetz" bewegten Einzelerscheinungen (natura naturata) vorstellt. Wird jenes geistig bewegende Moment stärker betont als das eigentlich Wesenhafte (Substanzielle), so wird die sinnlich wahrnehmbare Welt zum wesenlosen Schein (Akosmismus, speculativer metaphysischer Idealismus). Legt man den ganzen Nachdruck auf die Wirklichkeit der Naturwelt und ihrer materiellen Atome als bewegender Ursachen der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen, so wird die geistige Welt und schließlich Gott selbst als bewegende geistige Ursächlichkeit verneint, und man gelangt zum materialistischen Naturalismus — mag er sich als Innerweltlichkeit (Enkosmismus) oder Allweltlichkeit (Pankosmismus) oder als Gott-Allheit (Theopantismus) ausprägen, oder durch die verschiedenen Spielarten

des roh empirischen, materialistisch sensualistischen Realismus und Positivismus kennzeichnen. Das beherrschende Einheitsprincip dieser verschiedenen Formen des Pantheismus — der bei idealistischer Weltansicht eine mehr optimistische, bei realistischer Auffassung eine mehr pessimistische Richtung einschlagen kann — ist (positiv angesehen) die Weltverherrlichung, negativ betrachtet die Aufhebung oder directe Leugnung des weltfreien, schöpferisch wirksamen und geschichtlich sich bezeugenden persönlichen Gottes. Die Naturnothwendigkeit des (geistigen oder materiellen) Weltprocesses beherrscht hier Alles. Der absolute Determinismus ist die charakteristische Signatur dieses Riesenirrthums mit seiner verführerischen, poetisch angehauchten Creatur- und Naturvergötterung. Soweit dabei noch von Religion die Rede ist, kann sie nur in der mit dem Weltproceß zusammenhängenden Selbstverherrlichung und geistigen Selbstvergöttlichung (s. o. S. 160 f.) gipfeln. Im Menschen kommt dann erst das All-Göttliche zum Bewußtsein seiner selbst. Und die Autonomie (mit Aufhebung aller Auctorität und Pietät) ist die nothwendige Folge. So ist der, sei es idealistische, sei es realistische Pantheismus die speculativ oder praktisch tingirte Form des Unglaubens, wie er in alter und neuer Zeit als Scheinreligion die höheren Bildungskreise beherrscht und in den niederen Volkskreisen sich mit einem rein materialistischen Aberglauben (mit jenem Köhlerglauben an die Allmacht der „Atome") zu paaren pflegt.

Wie der Unglaube und Aberglaube (s. o. sub 2), so hängen auch Pantheismus und Dualismus als krankhafte Ausgeburten sündlicher Gottentfremdnng der Menschheit aufs Engste zusammen, ja gehen vielfach ineinander über. Die Allgottlehrer, soweit ihnen die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungswelt als unlösbares Problem gegenübertritt, sehen sich in ihrem geistigen und sittlichen Bewußtsein genöthigt, doch das Eine gegenüber dem Vielen, das Geistige gegenüber dem Stofflichen, das Gute gegenüber dem Bösen, das Wesenhafte gegenüber dem Wechselnden, die Substanz gegenüber dem Accidens als das eigentlich Bestimmende zu fassen, und gelangen daher nicht zu der stets gesuchten, aber für sie unfind-

baren lebensvollen Einheit der Weltanschauung. Das tritt namentlich bei der versuchten Erklärung des Problems der Sünde, des Bösen zu Tage, das als ein nothwendiges Element der Entwickelung des geistig Guten nimmermehr ethisch erfaßt und logisch begriffen werden kann. — Und andererseits: die Dualisten, sozusagen die Zweigottlehrer (Geist und Materie, Gut und Böses) können es überhaupt nicht zu einer wirklichen Weltentwickelung und lebendigen Weltanschauung bringen, es sei denn, daß ein Element des Geistigen (oder Guten) sich hinabsenke (als Weltseele oder bewegend ordnende Macht) in die chaotische, ewig wogende Materie, um sich dann, mit ihr sich vermischend, durch den kampfreichen Welt- oder Naturproceß wieder hinaufzuarbeiten oder hinaufzuentwickeln zu allgöttlicher Herrlichkeit. So berühren sich Pantheismus und Dualismus in ihrer principiellen, metaphysischen Grundanschauung. Sie arten beide in Natur-Verehrung, in Verherrlichung der „Natur-Gesetze" aus, wie das in modernen Bildungsformen sowohl bei deistisch-dualistischer als bei pantheistisch-monistischer Weltansicht sich nachweisen läßt.

Aber auch in ethisch-religiöser Hinsicht erscheinen sie verwandt. Beide untergraben das lebendige Weltverhältniß Gottes, resp. die freie Weltherrschaft des Einen, lebendig-persönlichen Geistes, des väterlich herablassenden und heiligen Schöpfergottes. Mit der Möglichkeit der liebevollen Selbstbeschränkung eines geschichtlich wirkenden, gebietenden Gottes und mit der Möglichkeit der eigenwilligen und daher schuldvollen Selbstbehauptung einer Gott widerstrebenden Menschheit gefährden sie den Freiheitsgrund der Sünde und somit die Zurechnungsfähigkeit und den Schuldcharakter des Bösen. Denn beide machen das „Böse" sei es zu einem nothwendigen Moment der ewigen Weltentwickelung (deterministisch), sei es zu einer Willkürerscheinung der sinnlich gefärbten Naturanlage des Menschen indeterministisch) und heben dadurch bald die Erlösungsfähigkeit (in Folge manichäischer Verfestigung oder Substanzialisirung des Bösen (§ 15, 1), bald die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen auf in Folge pelagianischer Verherrlichung der „natürlichen" Willens- und Geisteskraft

(s. § 15, s). Beide endlich zerstören durch „Creaturvergötterung" die Möglichkeit und Wirklichkeit einer kindlich hingebenden Gebetsgemeinschaft des Menschen mit dem Einen und wahren Gott. Soweit Gott auf heidnischem Gebiete persönlich durch Personificirung (Hypostasirung) der Naturdinge oder geistigen Mächte vorgestellt, gedacht und angebetet wird, sind es sofort viele Götter, denen man Anbetung zollt — ein Widerspruch in sich selbst, da die Vielheit die Machtfülle der Einzelnen, also auch deren Gottheit ausschließt. Oder aber man erhebt sich ahnungsvoll zur Idee des Einen, des Absolut-Göttlichen und verliert dann die Idee des Persönlichen. Der Gebetsverkehr mit dem schlechthin Absoluten — sei es nun das Fatum (εἱμαρμένη, μοῖρα), oder das Wesenhafte aller Dinge (Atmân, Brahma, τὸ θεῖον, ψυχὴ τοῦ ὅλου, ἓν καὶ πᾶν, ἀκίνητον πάντα κινοῦν) — erscheint aber unmöglich, weil dann eine Gegenseitigkeit, also auch ein religiöser Cultus oder irgendwelche Einwirkung auf das „Absolute" ausgeschlossen ist.

So bilden denn die beiden genannten Weltanschauungen, mögen sie im Sinne des Aberglaubens oder Unglaubens sich ausprägen, optimistisch oder pessimistisch, idealistisch oder materialistisch sich gestalten, den ewig in Doppelfarben (dualistisch oder monistisch) schillernden religionsphilosophischen Hintergrund jener heidnischen Creaturvergötterung, welche die thatsächliche, praktisch-religiöse Signatur der nach Gottesverehrung dürstenden, aber durch Weltsinn und Sündenlust geknechteten, von dämonischen Mächten beherrschten natürlichen Menschheit ist. Auch hier beweist ihr Sehnen und Suchen nach Gott ihre Heilsfähigkeit, ihr stetes Abirren zum Creaturdienst ihre Heillosigkeit oder Heilsbedürftigkeit. In welchem Sinn, ja mit welch innerer Nothwendigkeit jener Creaturdienst jede Möglichkeit wirklich lebendiger Gottesoffenbarung aufhebt oder deren Erfassung unmöglich macht, wird uns der nächste Paragraph lehren.

Selbstverständlich können wir nicht erwarten, daß die heil. Schrift uns Auskunft gebe über irrthümliche „Weltanschauungen", insonderheit wo sie philosophisch begründet oder ausgebildet erscheinen. Sie warnt wohl im Allgemeinen (wie z. B. Kol. 2, s) vor „Täuschungen der Philosophie" und

vor dem „nichtigen Betruge gemäß der Ueberlieferung der Menschen“ und bezeichnet als deren Charakteristicum die „Anfangsgründe (Principien) der Welt“ (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) im Gegensatz zu der in Christo erschienenen „Fülle der Gottheit“ (Kol. 2, 9 vgl. Gal. 4, 3; Eph. 2, 3 und 2 Kor. 10, 4 ff., wo das πᾶν νόημα, d. h. die Gesammtheit der eigenwilligen Gedanken und πᾶν ὕψωμα, d. h. Alles, was sich stolz erhebt wider die Erkenntniß Gottes, unterstellt wird der Selbstbezeugung Gottes in Christo). Aber als eigentliche Schoßsünde des Heidenthums kennzeichnet die heil. Schrift — entsprechend der ersten und ursprünglichen Sünde (eritis sicut Deus 1 Mos. 3, 5) — die mit Selbstverherrlichung zusammenhängende Creaturvergötterung, oder das Anbeten der „Dinge“, des Bildes, des Endlichen (vgl. bes. Exod. 23, 3; 23, 24; Deut. 30, 17 ff.; Jos. 23, 16 ff.). Die menschlichen Künstler (Jes. 44, 10 f.; 45, 16) machen sich einen Gott und werden darüber zu Schanden (Jer. 10, 14; Jes. 40, 17 ff.; 46, 5 ff.). Da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden (ἐμωράνθησαν Röm. 1, 21 ff.) und verwandelten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Gleichnißbild des vergänglichen Menschen und der Naturdinge (vgl. Gal. 4, 8: τότε οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς). Das Entscheidende also ist, daß sie Gottes Wahrheit in Lüge wandelten, indem sie Andacht und Gebet darbrachten dem Geschöpf statt des Schöpfers (Röm. 1, 25 μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα). Die Folge aber davon, daß sie statt Gottes die Natur, statt des Herren der Welt das „Thier“ anbeten (Off. 13, 8. 15; 14, 11) ist, daß sie selbst in die Gelüste des Fleisches hingegeben (πάθη ἀτιμίας Röm. 1, 24 ff; vgl. 2 Petr. 2, 10. 18) einen Gott oder Götter sich machen, die stumm (1 Kor. 12, 2; vgl. Ps. 115, 6 ff.; Hab. 2, 19) d. h. die zu einer Religion begründenden Offenbarung unfähig oder unzulänglich sind.

§ 10. Zusammenfassung.

1. Alle krankhafte, unwahre Gestaltung der Religion entspringt aus der tragischen Eigenart menschlicher Sünde, sofern diese eine schuldbedingende Gottentfremdung und Gottesfeindschaft in sich schließt, die trotz Gewissensunruhe und Sehnsucht nach Leben die natürliche, heilsfähige und heilsbedürftige, unter dämonischem Druck seufzende Menschheit nicht zur freudigen Gewißheit ihrer Gotteskindschaft gelangen läßt.

2. Daraus erklärt sich das Schwanken zwischen Aberglaube und Unglaube, zwischen ängstlichem Abhängigkeitsgefühl und trotzigem Freiheitsgefühl, den beiden Hauptformen

der (subjectiven) Irreligiosität. Sie sind insofern principiell verwandt, als sie die im kindlichen Glauben geeinten Momente der Abhängigkeit und Freiheit einseitig betonen oder auseinanderreißen.

3. Ihnen entsprechen jene beiden (objectiven) Grundirrthümer, wie sie in den verschiedenen Formen der dualistischen und pantheistischen Weltanschauung zu Tage treten. Auch diese sind principiell insofern eins, als sie durch ihre Creatur- oder Naturvergötterung eine kindlich vertrauende Anbetung Gottes ausschließen und mit der väterlichen Selbstoffenbarung Gottes in der von ihm und zu ihm geschaffenen Welt auch den göttlichen Factor der Religion (§ 11) gefährden. —

§ 11. Die Gefährdung des Offenbarungsprincips.

1. Wo die Grundidee der Religion durch eine krankhafte Weltanschauung gefährdet erscheint, da wird sich der betreffende Fehler oder Irrthum am deutlichsten und unmittelbarsten kundgeben in der Zerstörung des Offenbarungsproblems (§ 7, 1). Es handelt sich dabei in erster Linie nicht um den Gottesbegriff als solchen, noch um die Beurtheilung der sichtbaren Erscheinungswelt als solcher, sondern um die Verhältnißbestimmung beider. Der göttliche Factor der Religion wird aber dadurch illusorisch, daß man die lebensvolle Wechselbeziehung beider durch einseitige Betonung der Ueberweltlichkeit (Transscendenz) oder Innerweltlichkeit (Immanenz) Gottes unmöglich oder unnöthig macht (s. o. S. 171).

In der Theorie, d. h. in der abstract-philosophischen und speculativ-rationellen Betrachtungsweise wird der grundsätzliche (heidnisch-philosophische) Dualismus, ebenso wie der principielle Pantheismus das geheimnißvoll-wunderbare Problem einer innerweltlichen und innergeschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes zerstören müssen. Freilich beide von scheinbar entgegengesetzten Gesichtspunkten aus. Der Dualismus — mag er in seiner roheren, abergläubischen Form Geisteswelt und Naturwelt als unheimliche Zwittergestalten verewigen, oder in seiner feineren, ungläubigen

(deistischen) Eigenart das Göttliche ins „Jenseits" versetzen, um in dieser Welt eine „vernunftgemäße" Entwickelung aufzuspüren — wird es nie dazu bringen, das „Gott geoffenbart im Fleisch" sich verständnißvoll und gläubig anzueignen. Höchstens wird er zu jener abstract supranaturalistischen Auffassung gelangen, wo ein Hineinragen des Geistigen in das Materielle, des Göttlichen in das Naturhafte wie ein magisches Einzelwunder erschiene, das durch seine unmotivirte Plötzlichkeit zu überraschen, aber nicht zu überzeugen im Stande ist. Denn im Grunde ist bei jener Voraussetzung eine wirklich stetige Selbstkundgebung des Ewigen im Zeitlichen, des Unendlichen in dem räumlich Bedingten, des Einen in dem Vielen, des geistig Guten in dem materiell Bösen undenkbar. Es muß, soweit von Offenbarung des Göttlichen noch dabei die Rede ist, eine Täuschung, ein trügerischer Schein (ein doketisches Element) mit einschleichen. Und der an die Materie gebundene Mensch verliert schließlich sein Vertrauen zu Allem, was angeblich als Kundwerden der überweltlichen, schrankenlosen Geisteswelt in dieser beschränkten Naturwelt gepriesen wird. — In der feineren Form deistischer Weltanschauung macht sich aber neben gewissen supranaturalistischen Gefühlen (Schicksalskundgebungen!) jene rationalistische Scheu vor jeder stetigen, wunderbaren Selbstkundgebung Gottes geltend. Die angeblich selbstgenugsame Vernunft, der reflectirende Verstand tritt den theoretischen Beweis an, daß das Göttliche in seiner jenseitigen Ueberweltlichkeit zwar demonstrirt und unserer menschlichen Erkenntniß auf diesem Wege nahegebracht werden mag; aber es soll die Vernunft sich zu Gott erheben, ohne daß Gott sich in der That und Wahrheit zu uns herablassen kann. Die angebliche Gottesverehrung wird eine menschlich gemachte (illusorische), weil ein lebensvolles, stetig sich bezeugendes Wechselverhältniß, wie es doch nur auf wunderbarer göttlicher Herablassung (Initiative) ruhen kann, ausgeschlossen erscheint. Man verkennt auf diesem Standpunkte nicht blos die Schranken unserer menschlichen Vernunft, sondern auch die hemmenden Einflüsse der Sünde, wie sie als Gottentfremdung und Gottes-

feindschaft (§ 10, 1) die klare Gotteserkenntniß trübt, weil die hingebende Gottesliebe fehlt. Mit der mangelnden Erkenntniß der schuldbedingenden Sünde und Heillosigkeit des sich selbst überlassenen Menschen wird auch vom dualistisch-deistischen Standpunkte aus die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer wunderbaren, auf göttlichem Heilswillen beruhenden Selbstoffenbarung Gottes in Natur und Geschichte geleugnet werden müssen. Damit hört aber auch die Religion auf, ein lebensvolles, geistiges Wechselverhältniß zwischen Gott und Mensch zu sein. —

Unter anderen Gesichtspunkten tritt derselbe Fall ein bei pantheistisch-monistischer Weltanschauung. Der Theorie nach hält sie die Einheit von Gott und Welt fest und behauptet die absolute Innerweltlichkeit Gottes. Gott ist lebendig nur in der Welt, sei es daß wir sie als gesetzmäßig geordnete Kraftwirkung in den Naturerscheinungen betrachten, sei es sofern sie uns als geistiger Entwickelungsproceß in der Menschheitsgeschichte entgegentritt. Jenes ist der positivistische Pantheismus, der in seiner abergläubischen Eigenart die unpersönlichen, intelligenzlosen Kräfte (Atome, Dynamiden, Proteren, Bathybios, Protoplasma, Urschleim) zum Ausgangspunkt der fein geordneten Weltbewegung macht; und, wo er nicht geradezu zur Stoffanbetung ausartet, die mechanisch wirkenden, blind arbeitenden, unbewußten Elementarkräfte als die bewegenden Ursachen einer schließlich doch zweckvollen, weil organisch sich ausprägenden Summe von Lebenserscheinungen ansieht, die merkwürdiger Weise bis zur vollbewußten Gehirnfunction im Menschen sich hinaufentwickeln! Daß bei diesem pantheistischen Naturalismus (Positivismus, mechanistische und materialistische Weltansicht) kein Raum ist für einen geistig sich bezeugenden schöpferischen Gott, liegt auf der Hand; aber es ist auch der Widerspruch handgreiflich, in welchem jene Weltanschauung sich bewegt. Sie nimmt Wirkungen an, zu denen die bedingenden Ursachen fehlen. Quod non est in causa, non potest esse in effectu. — Tiefer greift der idealistische Pantheismus, der den Geist zum Urquell im Strom der Entwickelung macht und die ganze Natur als geistiges Product

faßt, deſſen ſtoffliche Hülle nur vorübergehende Erſcheinung (phänomenal) ſei, während als das Bleibende (Subſtantielle) die ſchlechthin unſichtbare, treibende Kraft (substantia infinita nach Spinoza, der „Urwille“ nach Schelling, das „Urſein“ bei Hegel, der inſtinctive „Wille zum Leben“ nach Schopenhauer und E. v. Hartmann, das „Lebweſentliche“ nach Krauſe) oder eine Summe von Kräften („Monaden“ nach Leibniz, die „Noumena“ nach Kant, oder die „Realen“ nach Herbart) angenommen werden müſſe, um den Weltproceß zu erklären. Dieſe „Kraft“ oder dieſe Kraftcentren (Dynamiden) ſollen dann im Geiſt des Menſchen gipfeln und nicht blos auf dem organiſchen Wege der Naturentwickelung, ſondern im geſchichtlichen Proceß der Geiſtesentwickelung zur vollbewußten Entfaltung gelangen. Das Widerſpruchsvolle in dieſem ſpeculativ-idealiſtiſchen Pantheismus — abgeſehen von ſeiner Unfähigkeit, die volle Wirklichkeit der Erſcheinungswelt, namentlich des Perſönlichen zu erklären — liegt darin, daß jene treibende geiſtige Urkraft als eine mehr oder weniger unbewußte, alſo doch blind und geiſtlos wirkende gefaßt wird, während das höchſte geiſtige Selbſtbewußtſein (im Intellect des Menſchen) als Reſultat des Geſammtproceſſes ſich herausſtellen ſoll. Nennt man aber jenes Unbewußte (Subſtanzielle), ſich zum Bewußtſein erſt allmählich (durch den „dialectiſchen“ Natur- oder Geſchichts-Proceß) Entwickelnde „Gott“, ſo iſt es jedenfalls ein gemißbrauchter Name für ein Weſen, das ſich weder ſelbſt zu beſtimmen, noch ſelbſt zu beſinnen vermag. Dieſer neutrale Gott („das Göttliche“, *θεῖον*) verliert ſich im Weltproceß, er iſt oder wird ſelbſt „Natur“; und der ſogen. „Geiſt“ als bloße, unbewußte Urkraft gedacht degradirt auch den pantheiſtiſchen Idealismus zum Naturalismus. Von dieſem Standpunkte aus iſt die „göttliche Subſtanz“ oder „das Abſolute“, mag es einheitlich oder vielheitlich gedacht werden, nicht im Stande, die geiſtig und materiell ſich entwickelnde Welt frei aus ſich herauszuſetzen, ſondern das Göttliche wird ſelbſt zum Weltproduct, ja hat ſein bewußtes Daſein und Soſein ſchließlich der menſchlichen Vernunft, dem zeugenden „Intellect“ zu verdanken.

So berührt sich der ungläubig ausgestaltete, scheinbar monistische Pantheismus mit jenem dualistisch gefärbten, deistischen Rationalismus. Das menschliche Denken erzeugt sich seinen Gott, mag er nun (pantheistisch) rein innerweltlich, oder aber (deistisch) überweltlich vorgestellt werden. Geist und Natur, Gott und Welt gelangen nicht zu lebensvoller Einheit, weil die Ueberweltlichkeit des weltbeherrschenden und in diesem Sinne weltfreien Schöpfergottes nicht zu vollem Verständniß und zu gläubiger Anerkennung gelangt. Es wird das tiefe und wunderbare Problem (§ 7, 1) zerstört, das nur in der theistischen Erfassung des lebendigen, persönlichen Gottes, der die allmächtige Liebe ist, gewahrt und fruchtbar gemacht werden kann. Der deistische Rationalismus (mit seiner Transscendenzidee) und der pantheistische Naturalismus (mit seiner Immanenzidee) sind im Princip darin eins, daß sie vor dem großen, geheimnißvoll-offenbaren Wunder der herablassenden Selbstbeschränkung Gottes, wie es in dem „Gott geoffenbart im Fleisch" gipfelt, zurückschrecken und eben deshalb auf ein Verständniß des allezeit wunderbaren Ineinander von Geist und Natur, von Kraft und Stoff verzichten müssen (s. w. u. § 16). Der Theismus, der sich dieses Wunders getröstet, ist sich ja der Schwierigkeit des vorliegenden Problems voll bewußt. Aber er zerstört es nicht mit speculativem Denkübermuth, sondern freut sich des fruchtbaren Grundgedankens, welcher in der ein Reich Gottes auf Erden begründenden heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung eines weltbeherrschenden und weltfreien Gottes wurzelt. Die Idee der herablassenden Selbstbeschränkung, wie sie nur durch die Offenbarung in Christo uns lebensvoll entgegentritt (s. § 15), ist auch hier die Hauptbedingung für die uns zugängliche Selbstkundgebung der liebevollen Allmacht Gottes. Und daß im Wunder der Weltentstehung, sowie der Weltentwickelung zum Reich Gottes innerhalb der gottgeeinten Menschheit dieses Offenbarungsproblem zu einem uns überreich machenden praktischen Postulat wird, das ist der Thatbeweis seiner inneren Wahrheit und Fruchtbarkeit.

2. Es läßt sich das besonders daran (gleichsam apagogisch)

nachweisen, daß die beiden uns hier beschäftigenden irrthümlichen Weltanschauungen, indem sie den freien (übergeschichtlichen) und väterlich ordnenden (innergeschichtlichen) Liebeswillen eines sich selbst bedingenden Offenbarungsgottes verkennen, folgerichtig in die Sackgasse einer verhängnißvollen Nothwendigkeit gerathen. Die Gefahr des sogen. Determinismus mit seiner pathologischen Kehrseite, der Willkürtheorie (Indifferentismus oder Indeterminismus) liegt hier nur allzu nahe. Dieser zerstört aber nicht blos theoretisch das Offenbarungsproblem, sondern auch praktisch den Offenbarungs-Inhalt, sofern dieser als Kundgebung des heiligen göttlichen Willens unser Leben zu regeln und unsere Freiheit (die „Freiheit der Kinder Gottes") anzubahnen hat. Dieses praktische, der Offenbarungsidee zu Grunde liegende Postulat (§ 7, 2) muß als nichtig, als Täuschung (Illusion) erscheinen bei einer Weltanschauung, die für einen sich selbst bedingenden, dem Welt- und Menschheitsbedürfniß sich anpassenden Gott d. h. für eine geschichtliche (näher heilsgeschichtliche) Offenbarung keinen Raum hat.

Es könnte zwar auf den ersten Blick scheinen, als böte uns der deistische Rationalismus mit seiner Jenseitstheorie und seinem „Vorsehungs-Glauben" den besten Damm dar gegen falschen Determinismus. Aber theils seine abergläubische Verehrung der „Naturgesetze", theils seine Verherrlichung des „Schicksals" als der unabwendbaren Gestaltung der geschichtlichen „Vernunft-Gesetze" läßt ihn als einen, ich möchte sagen „fatalen" Gegner, im Grunde aber als einen Freund des naturalistischen Pantheismus erscheinen. Denn jener rein überweltliche Gott — eben weil er nur „von außen stieße, die Welt im Kreis am Finger laufen ließe" — wäre ein willkürlich gemachtes Gedankending, (ein „Strohpotze" würde Luther sagen), ein Gott, der nicht in geordnetem und bedingtem Liebeswillen sich innergeschichtlich zu offenbaren im Stande ist. Faßt man also den sei es auch persönlich gedachten Allmachtswillen Gottes als einen schlechthin jenseitigen, ein für allemal (im Sinne etwa einer Leibniz'schen „prästabilirten Harmonie") feststehenden, unbedingten, so droht das grausige Gespenst des Determinismus,

der in seiner abergläubischen Form die starre Vorherbestimmung (Prädestination), in seiner ungläubigen Form die blinde Nothwendigkeit (Fatalismus) uns anzunehmen zwingt. Darin berührt sich aber der deistisch-dualistisch gefärbte Standpunkt mit dem naturalistisch-pantheistischen, nur daß dieser directer das persönlich-liebevolle Moment in der Weltleitung oder Weltentwickelung leugnet und so mehr dem grundsätzlichen Unglauben Nahrung giebt.

Zunächst ist es ja unverkennbar die deterministisch gedachte Entwickelungstheorie (Evolutionismus), die hier ihre praktisch bedenklichen Früchte (Leugnung der schöpferischen und geschöpflichen Freiheit) zu Tage treten läßt. Der Erscheinungswelt sollen jene bewegenden (stoßenden, vibrirenden) Elemente zu Grunde liegen, die mit unbedingter Nothwendigkeit (durch Attraction und Repulsion) den allmählich fortschreitenden Weltproceß aus sich herausſetzen. Da nun aber diese „Nothwendigkeit" weder etwas mit dem „Zweckbegriff" zu thun hat (Ausschluß der Teleologie), noch auch auf geistig-bewußter Selbstbestimmung ruht (Ausschluß der Providenz), so ist der Zufall doch das schließlich Bestimmende in der durch Stoß und Gegenstoß entstehenden Mischung und Bewegung der Atome. Nicht ein bewußter Wille regiert die Welt, sondern die „erbarmungslose, die unerbittliche, in das eiserne Gesetz der Nothwendigkeit geschmiedete, todte, unbewußte, absolut dumme Materie! Ein Spiel der Atome — das ist Alles! Mit einem Mal ist die Welt todt und hat die Sonne ihren Schein verloren. Mit dem lebendigen Gott ist die uns tragende, unserem Geist verwandte, sympathisch zu uns redende Welt verschwunden. Ein Räderwerk ist übrig geblieben. Und wir — was sind wir? Eine Welle in dem endlosen Meer der Materie, auftauchend, um auf ewig zu verschwinden. Die ganze Welt ist ein offenes Grab geworden und der Weltfrost schauert uns an" (R. Sohm). Diese schöne und reiche Offenbarungswelt Gottes wird so zu einem wüsten Tummelplatz unbewußter Kräfte, so daß der Freiheitsgedanke und damit die Idee der Verantwortung, sowie jedes ideale Strebeziel als Illusion gestempelt werden muß. Es fällt mit dem ethisch-religiösen Offen-

barungspostulat auch das sittliche Ringen des Menschen zu Boden; und es gähnt uns die pessimistisch angehauchte Weltwirklichkeit an mit der alles Denken und Wollen vernichtenden Monotonie eines Dynamidenwirrwarrs, der aber — o Wunder über Wunder! — doch eine reich gegliederte, organisch wachsende und zwecksetzend (teleologisch) wirkende Lebewelt aus sich herausgebiert! So verbindet sich der grundsätzliche (materialistische) Unglaube mit einem an Köhlereinfalt erinnernden, alle Mystik überbietenden Aberglauben. Das fasse, wer es zu fassen vermag!

Tiefer und scheinbar idealer gestaltet sich der pantheistische Grundgedanke, wenn er auf den geistigen Urgrund der Welt zurückgeht oder uns zurückweist. Aber — wie wir schon gesehen — der „Geist" als solcher bleibt hier, wo er nur wie eine Welturſächlichkeit gefaßt wird, eine unheimlich zwingende Macht, die, weil sie unbedingt und in diesem Sinne blind wirkend erscheint, uns aus der Scylla der Zufalltheorie in die Charybdis des naturnothwendigen Processes hineingerathen läßt. Ist denn der „Geist", der nicht selbst denkt und sich selbst bestimmt, sondern höchstens im Menschen (der mens humana) als Denkwesen (res cogitans) oder Willenswesen (agendo) zu sich selbst kommt (in ewigem Miteinander oder Nacheinander des dialectischen Processes), irgend etwas anderes als unbestimmte Urkraft, die im Urstoff (der ὕλη, Materie, dem „Chaos") nur ihr ewig bestimmbares Correlat hat? Dieser Gott-Geist oder Geist-Gott ohne Selbstbestimmung und Selbstbeschränkung ist etwas Schreckliches, weil Neutrales, Negatives, Unberechenbares, Erdrückendes, schwer Lastendes. Der Abgott der puren Entwickelungstheorie (Evolutionismus) ist ein Aftergott, ein Aftergeist, weil ihm die specifischen Kennzeichen des Geistigen — Gedanke und Wille, Wort und That, Bewußtsein und Zwecksetzung — fehlen. Er wird und muß selbst naturhaft vorgestellt werden und die deterministische und deshalb religionslose Weltbetrachtung ist die nothwendige Folge davon. Ein Verhältniß kindlich-vertrauender Gebetsgemeinschaft mit solchem dumpfgeistigen Gott ist ein nonsens.

3. Damit aber kommen wir dem einheitlichen, principiellen

Hintergrund all dieser den Offenbarungsgott leugnenden oder in der Consequenz gefährdenden Irrthümer näher. Es ist jener echt heidnische Sinn, der den Creaturdienst (Natur- und Menschenvergötterung) an die Stelle des wahren Gottesdienstes setzt und doch — trotz innerem Selbstwiderspruch — zu einem gewissermaßen religiösen, weil abgöttischen (idololatrischen) Cultus der Naturgewalten, ja wohl auch kraft der Mythenbildung zu einem persönlichen Gebetsverhältniß diesen falschen, eingebildeten Aftergöttern gegenüber sich unwiderstehlich, wie mit dämonischer Gewalt gedrängt fühlt. Das Idol ist aber jener Aftergott, der als untergeschobener Naturgegenstand oder als Naturmacht, zunächst abergläubisch und angstvoll verehrt wird, um dann — beim erwachenden Gefühl der Unzulänglichkeit — wieder bei Seite geworfen zu werden. Das ist auch bei der mehr vergeistigten Art des heidnischen Heroencults und des weit verbreiteten Seelencults (Animismus, Ahnendienst) der Fall. Da nun aber alle Naturdinge und Creaturwesen sich als Vielheit unserem Bewußtsein und unserer Erfahrung aufdrängen, so ist die polytheistische Form der heidnischen Religionen selbstverständlich. Durch Mythenbildung und mythologisirende Personificirung (Hypostasirung) der Einzelkräfte, je nachdem sie durch Licht- oder Machtfülle sich kund thun, werden „Götter" aus der zeugenden Phantasie zu Tage gefördert, die schließlich sich unter einander befehden und neben abergläubischer Furcht beim tiefer denkenden Menschen ein ungläubiges Lächeln wachrufen. Wo namentlich die Idololatrie bis zum Fetischdienst, d. h. bis zur anbetenden Verehrung untergeschobener, todter Gegenstände (Totemismus) sich erniedrigt, in die man Zauberkräfte hineingebannt denkt, da erweist sich der Creaturdienst in seiner tragischen und bornirten Selbstverblendung.

Daß die moderne, sowie die altheidnische hochgebildete Culturwelt solchem idololatrischen Fetischismus und „bornirtem" Polytheismus nicht zuzustimmen vermag, versteht sich von selbst. Man ist nur zu geneigt, all diese krankhaften und krampfhaften Erscheinungen einer offenbarungslosen Menschheit, die mehr in knech-

tischer Furcht als in kindlicher Ehrfurcht jene Aftergebilde der Religion aus ihrem Hirn und Herzen erzeugt, zu verspotten und zu verlachen. Das aber schützt die in Ueberbildung und Halbbildung sich anmaßlich spreizende Zeit keineswegs vor ähnlichen Gefahren. Es wird jenem weitverbreiteten, altheidnischen oder noch in der Gegenwart unter culturlosen Völkern grassirenden idololatrischen Fetischismus nur ein modernes „wissenschaftliches" Gewand umgeworfen.

Daß die „exacte" Naturwissenschaft, wo sie sich ihrer Grenzen bewußt ist (s. o. S. 14 ff.), empirisch, ja in gewissem Sinne geradezu materialistisch vorgehen, d. h. sich auf Beobachtung und Erfassung der sinnlichen Erscheinungswelt beschränken muß, versteht sich von selbst. Wo sie aber mit allerlei „Hypothesen" meint positive oder negative Schlüsse ziehen zu dürfen über Weltentstehung und Entwickelungsanfänge (Principien), über Endursache und Endzweck der Welt, da überschreitet sie das ihr zugängliche Untersuchungsgebiet und wandelt die Physik in Metaphysik, die Mechanik in Mystik, den Realismus in Dogmatismus, ja in gewissem Sinne die gesunde Biologie (Lebenslehre) in eine Art von Mythologie (Sagenbildung). Wenigstens in den breiten Schichten jener durch Uebercultur krankhaft verzerrten oder durch Halbcultur frech gewordenen Massen — besonders innerhalb der socialdemokratischen Agitation — wirkt jene materialistische Evolutionstheorie als „Weltanschauung" geradezu heidnischen Aberglauben. Ich denke hier nicht an die wissenschaftlichen Versuche, durch die man jene weit verbreitete, aber von besonnenen Forschern doch auch vielfach bestrittene Darwin'sche Descendenztheorie zu vertheidigen gesucht hat. Diese mag als gelehrte Hypothese weiter verfochten und nach Möglichkeit aus den vorliegenden Thatsachen (empirisch) begründet werden, wie das z. B. Dr. Riehm in seinem hübschen Vortrage über „Christenthum und Naturwissenschaft" (1896) mit vollem Recht zugesteht. Die Theologie, näher die Dogmatik, hat durchaus keine Befugniß und auch keinerlei Interesse, jene (übrigens noch vielfach unklare) Descendenzlehre von sich aus zu bestreiten. Aber eine „feststehende Theorie" ist sie

nicht. Das Schöpfungsgeheimniß vermag sie nicht zu beseitigen und „die Entstehung der Arten" nicht zu erklären, da die Generationsfolge nicht experimentell festgestellt werden kann und der sogen. Analogieschluß aus den physiologischen Aehnlichkeiten und embryologischen Entwickelungsreihen versagt. Der grundsätzliche Materialismus aber kann und darf sich nicht auf jene Descendenztheorie berufen, obwohl er es wiederholt thut. Denn sie sagt ja nichts aus über das geheimnißvoll bleibende Verhältniß von Kraft und Stoff, von Protoplasma und den entwickelteren organischen Gebilden. Der materialistische Aberglaube (Dogmatismus) bewegt sich aber mit Vorliebe gerade in den Problemen der Kraft- und Stofftheorie und meint sie „vernunftgemäß", d. h. in gewissem Sinne logisch und metaphysisch ergründet zu haben. Das ist echt heidnisch; nur daß man an die Stelle des „Idols" das „Atom", an die Stelle des schöpferischen Gottes das in sich selbst (irgendwie!?) belebte Protoplasma setzt. Statt des göttlich waltenden Geistes wird der „Entwickelungstrieb" von der niedersten „Zelle" bis zum vollkommensten „Thier" (dem Menschen) verherrlicht, und als „Lebensquell" (als causa causarum) proclamirt. Die alte abergläubische Mythologie, die doch noch poetische Ideale in sich trug, wandelt sich in eine ideenlose, abergläubische Biologie. Die Zaubermächte des Fetisch werden gleichsam in das Protoplasma hineingebannt. Man schwärmt für allerlei Wirkungen, die den Ursachen nicht proportional sind, läßt das geistige Bewußtsein herausgeboren werden aus dem geistlos-unbewußten Stoff und nimmt (als asylum ignorantiae) für die endlichen Entwickelungsreihen unendliche Zeiträume an, um die eigene Unwissenheit zu verbergen.

Darin liegt, wie Monrad (a. a. O. S. 7 ff.) mit Recht hervorhebt, das „Unvernünftige", der handgreifliche Selbstwiderspruch jenes angeblich „streng wissenschaftlichen" Standpunktes. Er erinnert uns an jenen alten Hylozoismus, der aus der chaotisch wogenden Materie (ὕλη), aus der unfaßlichen, gedankenlosen und insofern „dummen" Stoffvibration das hehre Geheimniß des phy-

sischen und geistigen Lebens (ζωή) herausgeboren werden läßt. All die mannigfaltigen Entwickelungsformen der Gotteswelt werden (biologisch-embryologisch) hineinescamotirt in die allerdunkelsten Anfangskeime eines Tohuwabohu. Man läßt die schöne und reiche Offenbarungswirklichkeit der Natur- und Geschichtswelt hinabtauchen in jenen „Urschleim" mit seiner generatio aequivoca und meint, daß sich Leben entwickeln könne aus dem Unlebendigen, Organisches aus dem Unorganischen! Man ignorirt oder verkennt die idealen, schöpferischen Momente, die in dem Geheimniß des entstehenden und vielartig sich ausprägenden Lebens (Vitalismus) liegen, und führt auf „mechanische" Ursachen selbst das zurück, was geistige Signatur und Freiheitscharakter an sich trägt.

So wird durch Unglauben und Aberglauben Alles vernunftlos auf den Kopf gestellt. Mit der Wirklichkeit einer freilich nur im Glauben erfaßbaren, innerweltlichen und innergeschichtlichen Selbstbezeugung göttlichen Geistes fällt auch die ideale Geistnatur, geschweige denn die Kindesstellung und Gottesbildlichkeit des geschichtsfähigen Menschen. Ist doch gerade die Verkennung des geschichtlichen Moments in der Menschheitsentwickelung ein charakteristisches Merkmal jener naturalistischen, im Grunde aber naturwidrigen Weltanschauung. Die Ideale schwinden schließlich vor der rohen Berührung eines brutal gewordenen Realismus. So droht denn auch heillose Verwirrung durch den „praktisch" gewordenen Materialismus — vulgo Bauchdienst — in die Massen zu kommen und die religionslose, weil offenbarungslose Menschheit auch des Segens ledig zu werden, der in der geschichtlichen Ausprägung und im Gemeinschaftsfactor der Religion liegt (s. § 12). —

Auf eine biblische Beleuchtung der hier bekämpften religiösen Irrthümer näher einzugehen, liegt nach dem im vorigen Paragraphen (vgl. S. 164 f. 168 f. 174 f.) und sonderlich in § 7 (über den bibl. Offenbarungsbegriff S. 92 f. 97 f. 105 f.) Dargelegten kein Anlaß vor. Die heil. Schrift warnt wohl vor Abgötterei und Creaturvergötterung (Röm. 1, 21 ff.; 1 Joh. 5, 20 f.) und brandmarkt diejenigen, denen „der Bauch ihr Gott ist" (Phil. 3, 19). Ja, wir sahen schon, wie sie denen, die Gott leugnen, seine „Offenbarung" nicht achten und „lästern, da sie nichts von wissen" (2 Petr. 2, 12; Jud. 10),

mit den „unvernünftigen Thieren“ (ἄλογα ζῶα) in eine Kategorie ſtellt und die Thieranbetung zum Kennzeichen des unvernünftig gewordenen Heidenthums macht (Röm. 1, 23 ff.; Offb. 17, 11; 20, 10). Aber die bibliſche Offenbarungsurkunde ſtellt keine Unterſuchung an über die theoretiſchen (principiellen) Hintergründe der heidniſchen Gottes- und Weltidee. — Nur zweierlei dürfte doch bei Manchem Bedenken erregen. Lehrt die Schrift nicht ſelbſt eine „Jenſeitigkeit“ des Gottes, der im „Himmel“ thront? (Vgl. Pſ. 103, 19; 115, 3; 123, 1.) Und iſt nicht der Determinismus — ſonderlich in ſeiner abergläubiſchen Form (Prädeſtinatianismus!) — in gewiſſem Sinne berechtigt, ſich für ſeine Anſchauung auf die Schrift zu berufen (z. B. Röm. 9, 15 ff.: wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig ꝛc. 2 Moſ. 33, 19; 9, 16; 14, 4 ff.). Wir werden ſpäter eingehender darzulegen Veranlaſſung haben, daß gerade der bibliſche Begriff „Himmel“ die abſtracte Jenſeitigkeit ausſchließt für den Gott, der „Alles in Allem erfüllt“ und in dem wir „leben, weben und ſind“ (Apoſtg. 16, 28 f.; Eph. 1, 23; vgl. Röm. 10, 6 ff.). Daß aber der Allmachtswille Gottes, der ſich in Wort und That uns zum Heil offenbart, als ein ſich ſelbſt bedingender Liebeswille im Glauben erfaßt werden ſoll, ja nur ſo erfaßt werden kann, haben wir ſchon bei Darlegung des bibliſchen Religionsbegriffs geſehen (ſ. o. S. 72 ff.). Wir verzichten alſo für dieſen und die folgenden Paragraphen, die ja nur die Conſequenzen unſerer (phyſiologiſchen) Grundanſchauung (§ 6 ff.) für die pathologiſche Principienlehre ziehen, auf eine beſondere bibliſche Illuſtration.

§ 11. Zuſammenfaſſung.

1. Dualismus wie Monismus (§ 10, 3) gefährden in Folge ihrer deiſtiſchen oder pantheiſtiſchen Vorausſetzungen die Offenbarungsidee (§ 7, 1): jener durch Betonung der Ueberweltlichkeit (Transſcendenz) des „jenſeitigen“ Gottes (deiſtiſcher Rationalismus), dieſer durch Hervorhebung der abſoluten Innerweltlichkeit des Göttlichen (pantheiſtiſcher Naturalismus). Mögen ſie in abergläubiſcher oder ungläubiger Form auftreten, immer zerſtören ſie das tiefe und geheimnißvoll-offenbare Problem, das der lebendige (theiſtiſche) Glaube in der herablaſſenden Selbſtbeſchränkung eines weltbeherrſchenden und doch weltfreien Gottes zu erfaſſen ſucht.

2. Durch Verkennung des väterlich ordnenden Liebeswillens Gottes entſteht bei dualiſtiſcher wie moniſtiſcher Denkweiſe

jener verhängnißvolle Determinismus, der eine ethisch-religiöse (praktische) Werthung des Offenbarungsinhalts (§ 7, 2) unmöglich macht. Mag er abergläubisch als Schicksalstheorie (Fatalismus, Prädestination), oder ungläubig als Zufalltheorie (Atomismus, occasionalistischer Evolutionismus) sich gestalten: die trostreiche und lebensvolle Wahrheit einer geschichtlich bedingten Offenbarungsökonomie ist er nicht im Stande zu verstehen.

3. Der principiell einheitliche Hintergrund ist jener echt heidnische Creaturdienst, mag er (abergläubisch) als mythologischer Polytheismus oder aber (ungläubig) als biologischer Materialismus sich gestalten. In beiden Formen zerstört er mit der Wirklichkeit einer im Glauben erfaßbaren geistigen und innergeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes des Vaters (§ 7, 3) auch die Idee eines einheitlichen Gottesreichs in der menschlichen Gemeinschaft (§ 8).

§ 12. Die Gefährdung des Gemeinschaftsprincips.

1. Die großen und weittragenden Gefahren, die in der pantheistischen und deistischen Weltanschauung liegen, treten nicht blos dort uns entgegen, wo es sich um das Weltverhältniß Gottes oder um die Offenbarungsidee handelt (§ 11). Auch der Gemeinschaftsfactor religiösen Lebens, wie er in der christlichen Reichgottesidee zur vollen Geltung kommt (§ 8, 3), droht durch jene Riesenirrthümer gefährdet zu werden. Es ist die Eigenart menschlicher Sünde und dadurch bedingter Einseitigkeit, daß man zu scheiden sucht, was Gott zusammengefügt hat. Das tritt in dem Wesen und Ursprung des Irrthums zu Tage, der die innere social-religiöse Organisation und ihre lebensvolle Entwickelung, sei es durch social-physische, sei es durch personal-ethische Auffassung stört.

Es liegt auf der Hand, daß der Pantheist, der stets das All-Eine betont und die Persönlichkeit, wie in Gott, so im Menschen nicht deutlich und voll erfaßt, auch in Betreff des religiösen (resp.

kirchlichen und cultischen) Lebens das Gemeinsame auf Kosten des Einzelnen, das Gattungsmäßige (objectiv Universelle) auf Kosten des Persönlichen betonen wird. Der Deismus hingegen, der auf die Willensfreiheit und das Persönliche den ganzen Nachdruck legt, wird stets das religiöse Recht des Einzelnen (das subjectiv Individuelle), die persönliche Ueberzeugung auf Kosten der (kirchlichen) Gemeinschaft in den Vordergrund stellen. Es scheint also jener das Gemeinschaftsprincip, um das es sich hier zunächst handelt, besser zu wahren als dieser. Und doch ist das nur Schein. Denn das Gemeinsame verliert bei falscher Verallgemeinerung seine geistig lebensvolle, nur durch reiche Gliederung zu bewahrende Physiognomie. Andrerseits wird das religiöse Recht der Einzelpersönlichkeit nimmermehr dadurch in gesunder Weise geltend gemacht, daß man sie dem traditionell geschichtlichen (organischen) Zusammenhange entnimmt und gleichsam auf den Isolirschemel stellt.

Der pantheistisch gefärbte Universalismus untergräbt das individuelle Recht der Einzelpersönlichkeit dadurch, daß er diese dem beherrschenden, unbedingt geltenden „Gesetz" oder „Proceß" der Gesammtentwickelung unterstellt. Und weil man diesen Proceß von einer Art unbewußter Geistes- oder Naturmacht abhängig denkt, so wird die Auffassung menschlicher Gemeinschaftsgebilde und so auch der religiösen Gesammtheit social-physisch gefärbt. Die Begründungsweise gewinnt zwar meist speculativ-metaphysischen Charakter (wie z. B. bei Hegel und dessen Schule). Weil aber der Urgeist oder Urwille nur als Ursein (Substanz) oder Urkraft (Energie) vorgestellt wird, so wandelt sich die reiche Welt der mannigfaltigen, freien, menschlichen Geistesbewegung durch den Druck der Naturnothwendigkeit in die Monotonie eines universellen Weltprocesses, dem die Einzelseelen zum Opfer gebracht werden als verschwindende Momente, als Wellen im Meer, als Körnlein in der Sandwüste oder höchstens als Blätter an dem Lebensbaume, die abfallen und der Verwesung anheimfallen müssen, um den Boden zu düngen.

Dieser einseitige, den Werth der Einzelpersönlichkeit unter-

schätzende social-physische Standpunkt macht sich nun auf dem Boden der positiv-religiösen (kirchlichen) Gemeinschaftsinteressen in verhängnißvoller Weise geltend. Man ist sich auf diesem Gebiete, wo oft hierarchische Tendenzen und kirchlicher Dogmenzwang die gliedliche Mannigfaltigkeit individueller Entwickelung stört, kaum dessen bewußt, daß man im Princip jenem falschen objectivistischen Universalismus huldigt, der auf dem Boden pantheistischer Weltanschauung heimisch und erst dort verständlich ist, wo der Einzelne als ein verschwindendes Moment in dem social-physisch aufgefaßten Gesammtproceß gefaßt wird. Ich denke hier nicht in erster Linie an katholisirenden Glaubenszwang mit seiner Dogmenuniform, in die der Einzelne nolens volens eingezwängt wird. In allen Religionen, wo im Interesse des ausgeprägten äußeren Cultus die gesetzliche Richtung, die schablonenhafte Ausprägung gottesdienstlicher Formen und bindender Glaubenssatzungen vorwaltet, muß die Nichtachtung oder Vergewaltigung der Einzelnen an der Tagesordnung und die Mechanisirung der religiösen Gemeinschaft die Folge sein. Es verliert diese trotz aller äußeren Machtentfaltung vermöge des gleichsam socialphysischen Druckes, den sie durch ihre Tradition ausübt, die innere Lebensfähigkeit, ihre bewahrende Salznatur, wie ihre erzieherische Kraft, die ja nie durch gesetzliche, sondern nur durch lebendige Auctorität ausgeübt werden kann. Und die Reaction bleibt nicht aus. Das Recht der Subjectivität wird und muß sich dann in gewaltsamer Weise dagegen geltend machen, wenn nicht gänzliche Fäulniß eintreten soll durch den Mangel an gesundem Pulsschlag und lebensfähiger Organisation.

So erklärt es sich, daß in der Geschichte der religiösen Gemeinschaftsgebilde dem hierarchischen oder universalistisch-objectivistischen Hochdruck, dem einseitigen Vorwalten des auctoritativen Dogmenzwanges und der uniformirenden Glaubenssatzung sich stets das freiheitsdurstige Element des Persönlichen widerstrebend, ja meist explodirend (revolutionirend und desorganisirend) entgegenstellt. Daß diese personal-ethische Tendenz mit der deistischen (resp. dualistischen) Weltanschauung (s. o. S. 169 ff.) im Principe zusammenhängt,

dürfte nicht Jedem ohne weiteres klar sein, ist aber in der That der Fall. Jene abstracte Verhältnißbestimmung von Gott und Welt, Einzelwesen und Gesammtleben muß mit innerer Nothwendigkeit darauf führen, daß auch im Gebiete religiös-sittlicher Lebensbewegung stets der Einzelne, die Persönlichkeit als ausschlaggebend, ja als Krystallisations- und Hebelpunkt der Gesammtbewegung angesehen wird. Die „Gemeinschaft" erscheint dann als das mehr oder weniger zufällige Product eines religiösen Sammeltriebes (congregationalistische Tendenz). Das, was wir auf dem Glaubensgebiete als „Gemeinde" (Kirche, Reichsgemeinde der Kinder Gottes) bezeichnen, wird nicht als Mutterschoß für die Glaubenserzeugung in den Einzelnen, noch auch als die erzieherische Macht für selbständige Entwickelung der Glaubensüberzeugung angesehen, sondern erscheint nur als mehr oder weniger willkürlich gemachter „Verein" Gleichgesinnter, die ihre „schlechthin freie Glaubensmeinung" dann in schroffen Gegensatz stellen zum überlieferten (traditionellen) Gemeinglauben (Dogma vgl. § 17, 2). So wird hier die Personalfrömmigkeit auf Kosten der geschichtlich sich entwickelnden Gemeinschaft in subjectiv krankhafter Weise hervorgehoben und es entsteht das, was wir religiöses Cliquen- oder Sectenwesen nennen. Der übereizte religiöse Unabhängigkeitstrieb (Independentismus) kennzeichnet sich dann negativ durch Dogmenscheu (unkirchliche Gesinnung), positiv durch Absonderungsgelüste (Separatismus). Die confessionelle Gemeinschaft wird in ihrem erzieherisch-bildenden Werth unterschätzt und die geschichtlichen, wie naturgemäßen Voraussetzungen der eigenen Glaubensüberzeugung werden verkannt. Der Einzelne wird im Princip als die eigentlich zeugende Macht (als das prius) für die Gemeinschaft angesehen. Man vergißt dabei, daß und inwiefern der Einzelne (als das posterius), als aus ihr, der Gemeinschaft herausgeborener des social-religiösen, wie des social-ethischen Einflusses nicht ledig gehen kann. Wird er doch erst in dieser Atmosphäre, die er von Kindes Beinen an eingeathmet, zu einem lebens-, und wo es gilt auch widerstandsfähigen Gliede des Ganzen, hier der religiösen Muttergemeinschaft (s. o. S. 126 ff.).

Die beiden geschilderten Hauptirrthümer auf diesem Gebiet religiösen Gemeinlebens sind insofern höchst lehrreich, als sie trotz ihrer extremen Ausgestaltung beide ein Wahrheitsmoment in sich tragen. Jener universalistische Standpunkt lehrt uns, daß ohne Auctorität, ohne ein die Gemeinschaft beherrschendes Entwickelungsgesetz — nenne man es nun Dogma oder Tradition — gesunde, pietätvolle Entfaltung des Einzelnen unmöglich ist. Und dieser individualistische Standpunkt weist uns stets auf die Nothwendigkeit hin, daß man der Mannigfaltigkeit der persönlichen Eigenart und der Entwickelungsstadien der Einzelnen Rechnung tragen muß. In der lebendigen Wechselbeziehung, in dem Functionsverhältniß von Haupt und Gliedern, von Gesammtheit und Einzelpersönlichkeit liegt also principiell das räthselhaft-tiefe, reichhaltige, schöne Problem, sowie praktisch das gesunde Postulat einer Entfaltung der göttlichen Reichsgemeinde, als eines in Christo sich zusammenfassenden „Leibes" begründet (§ 8, 3).

Ich verweise auf die nähere positiv biblische Begründung dieses Gedankens (s. bes. Röm. 12, 4; 1 Kor. 12, 6 ff.) im § 8, 2; S. 117 f.. Die alt- und neutestamentliche Idee des „Volkes Gottes", wie es durch Christus im „Reich Gottes" universelle Gestaltung gewinnt, ist der directe Erweis für die social-ethische, näher die lebensvoll social-religiöse Anschauung der heil. Schrift.

2. Nachdem wir so den Ursprung und das Wesen der hier sich einschleichenden Irrthümer principiell zu verstehen und durch Berücksichtigung ihrer einseitigen Wahrheitsmomente ihre Ueberwindung zu erleichtern versucht haben, gilt es nun, sie noch weiter zu verfolgen in ihren verschiedenen, praktisch bedeutsamen und principiell motivirten Erscheinungsformen. Je nachdem sie nämlich in den Dienst des Aberglaubens oder Unglaubens sich stellen, treten zerrbildliche Gestalten krankhaft religiösen Strebens zu Tage, die höchst lehrreich sind, wo es gilt, bei richtiger Diagnose jener pathologischen Erscheinungen im religiösen Gemeinschaftsleben auch das bewahrende oder heilende Mittel zu kennen und zu verwenden.

Es scheint mir durchaus charakteristisch zu sein, daß beide

genannten Irrthümer, wo sie in den Dienst des fieberhaft überreizten religiösen Strebens d. h. des Aberglaubens treten, sich trotz ihres Gegensatzes aufs Engste berühren. Sie zeitigen in diesem Fall beide mehr oder weniger krankhaften Bekehrungseifer im Sinne der Unduldsamkeit. Was man Intoleranz, Fanatismus, religiösen Exclusivismus und Terrorismus genannt hat, läßt sich, wie uns die Religionsgeschichte thatsächlich lehrt, auch grundsätzlich mit jenen beiden Einseitigkeiten in nächste Beziehung setzen, ja nur aus ihnen herleiten und verstehen.

Zunächst liegt es allerdings auf der Hand, daß jener hierarchische Sinn im Hinblick auf das zu wahrende „katholische", universelle Gemeinschaftsinteresse vor Allem zu fanatischer Unduldsamkeit hinneigen muß, wenn man im feststehenden, angeblich infalliblen Dogma die alleinseligmachende Wahrheit proclamirt und vom abergläubischen Sicherheitsstandpunkt aus das Monopol des Wahrheitsbesitzes sich anmaßt, um durch äußerliche Auctorität die Einzelüberzeugung zu vergewaltigen oder, wenn es nicht gelingt sie zu knechten, ihre schädlichen Einflüsse durch Verfolgung zu erdrücken. Fanatismus (von fânum = gottgeweihter Einzelort stammend) nennen wir — im Unterschied von religiöser Begeisterung und gesunder Glaubensfreudigkeit — jenen abergläubischen, schwarmgeistigen Eifer, der den sonderlichen nationalen oder confessionell-religiösen Gemeinschaftszweck zum allgemein menschlichen Selbstzweck erhebt. Der Fanatismus geht also aus jener eingebildeten Ausschließlichkeit des religiösen Wahrheitsbesitzes hervor, der die individuelle Mannigfaltigkeit der Entwickelungsstadien verkennt. Daher geht er stets Hand in Hand mit einer gewissen Engherzigkeit. Und dieser Exclusivismus krankhafter Art wird, wo Machtmittel sich mit hierarchischer Tendenz paaren, zu geistlicher Schreckensherrschaft (Terrorismus) führen, wie sie z. B. in den Zeiten der Inquisition zu Tage trat und in den verschiedenen Epochen des Blutzeugnisses und der Religionskriege mit grausiger Flammenschrift dem Buch menschlicher Leidensgeschichte eingefügt ist.

Aber man würde irren, wenn man meinte, der rein subjec-

tivistische, die Gemeinschaftsinteressen verkennende Separatismus und Independentismus sei kraft seines Freiheitsdurstes gegen diese abergläubischen, fieberhaften Krankheitserscheinungen wirklich geschützt (immun). Die Sectengeschichte kann den Beleg dafür bieten, daß es nicht der Fall ist. Allerdings waltet in diesen, vom persönlichen Glaubensmuth durchdrungenen kleinen Kreisen, denen meist die äußeren Machtmittel abgehen, auch der Gedanke vor, daß jeder selbst innerlichst erleben und erfahren muß, was in religiöser Hinsicht zu seinem Heile dient. Sie verabscheuen meist das beengende und zwingende „Dogma", und die „kirchliche Aeußerlichkeit" ist ihnen ein Greuel. Aber es schleicht sich doch auch hier der abergläubische Gedanke ein, daß die einzelnen „vom Geist Ergriffenen" maßgebend werden sollen für die Anderen. Die individuelle Glaubenswärme artet leicht in jene fieberhafte Hitze aus, die im Bekehrungseifer zu Tage tritt. Das gläubige Ich wird zu einem schlimmen Tyrannen, wo es — im Gegensatz zum Gesammtinteresse und zu andersartiger Erfahrung — „sich selbst setzt" oder in der „Vereinigung" (Congregation) der „Heiligen" das einzig wahre „Volk Gottes" verkörpert sieht. Es waltet dann die Tendenz vor, die „gläubigen Personen" in sichtbare Gruppen zu „sammeln". Und mit einseitiger Betonung der Personalinteressen wird dieser Vereinstrieb einen anticonfessionellen Unionismus erzeugen, der mit dem socialistischen Collectivismus verwandte Züge aufweist.

Mag also in diesen religiös erregten Kreisen noch so sehr die geistliche Freiheit betont und die Unabhängigkeit (Independentismus) der Glaubensüberzeugung von einer „kirchlichen" Auctorität (Dogma oder confessionellem Bekenntniß) in den Vordergrund gestellt werden: kraft einer inneren, principiellen Nothwendigkeit schleicht sich fanatische Intoleranz ein, sobald der Glaube zu dem krankhaften und krampfhaften Aberglauben ausartet, daß man meint, allein „den Geist Gottes zu besitzen". Wenn auch nicht hierarchische Tyrannei das hier bestimmende ist: schwarmgeistiger Glaubenswahn kann mitunter noch schlimmer wirken und in seinem agitatorischen Methodismus an demokratische Massenbewegung

und socialistische Majoritätenwirthschaft heranstreifen (ich erinnere z. B. an die wiedertäuferischen Bewegungen der Reformationszeit). Denn die religiöse Gemeinschaft gilt hier ja nur als Product der sich sammelnden „wiedergeborenen" Personen; und „Rottengeister", die den agitatorisch erregten Herrn „Omnes" zum Eideshelfer machen, sind seit jeher in ihrer maßlos fanatischen geistlichen Raserei fast schlimmer gewesen als die brutalen Gewalthaber auf dem Gebiete strammer, hierarchisch gearteter Gemeinschaft.

Eins haben diese scheinbar entgegengesetzten, aber in fanatischer Intoleranz sich begegnenden Erscheinungsformen des Aber- und Afterglaubens gemeinsam an sich: sie verschulden an ihrem Theil die Reaction des Unglaubens, jener Religionsscheu, die alle religiösen Gemeinschaftsgebilde sammt dem Christenthum über Bord werfen möchten, weil und sofern sie derartige Mißgeburten und krankhafte Erscheinungen zu Tage fördern. Es läßt sich unschwer nachweisen, daß auch hier der erwachende Unglaube nur die Kehrseite des überreizten Aberglaubens ist (vgl. oben S. 167 ff.).

Der hierarchische Universalismus wird, um seine Herrschaft durchzuführen, die lebensvoll zu erringende persönliche Ueberzeugung nothwendig gering achten. Ja er verbietet die persönliche Glaubensgewißheit, fordert unbedingten Gehorsam (eventuell mit dem „Opfer des Intellects") und will lediglich die religiöse (kirchliche) Gemeinschaft als machtvolles, geistliches Lebensversicherungsinstitut gelten lassen. Dadurch erzeugt er in den Einzelnen jene Stumpfheit und Gleichgiltigkeit, die bei erwachendem Freiheitsgefühl sich gegen die geistliche Tyrannei auflehnt und dem vollen Unglauben sich in die Arme wirft. So erklärt sich der weitverbreitete, fast atheistische, meist indifferentistische Unglaube besonders in den gebildeten Schichten der hierarchisch oder staatlich (römisch oder byzantinisch) beeinflußten Religionsgemeinschaften. Ja, jener hierarchische Universalismus — ich erinnerte schon an die katholische fides implicita — duldet gewissermaßen im eigenen Schoße das Element des Halb- oder Unglaubens, so lange der äußere Gehorsam nicht versagt oder demonstrativ ge-

kündigt wird. So gelangt er zu einer verschwommenen Weitherzigkeit (zu latitudinarischer Indifferenz), die ihm um so übler zu Gesichte steht, als er das „alleinseligmachend" auf seine Fahne schreibt.

Der subjectivistische Individualismus aber hegt insofern die Unkrautsaat des Unglaubens in seinem Acker, als er im Grunde die „freie Unabhängigkeit" der Glaubensüberzeugung verherrlicht und das Ich auf den Thron setzt. Zunächst freilich das „geistlich wiedergeborene". Aber die Kriterien dafür sind gar schwankend. Die Religion wird hier doch „Privatsache". Die unionistischen und collectivistischen Vereinsformen sind wechselnde Tageserscheinungen. Ihr ephemerer Charakter bietet keine Gewähr für Stetigkeit. Jeder nach seiner geistlichen Façon! ist hier die Losung. Und die nothwendige Kehrseite dieses geistlichen Fanatismus ist oft gerade für die Ehrlichen der Abfall oder Rückfall zu dem Unglauben, der in Folge verschwommener Weitherzigkeit thatsächlich jeden nach seiner weltlichen Façon selig werden läßt.

Es ist charakteristisch, daß die heil. Schrift ebenso vor den separatistischen „Rottengeistern" (*αἱρέσεις, διχοστασίαι, ἀποδιορίζοντες* Gal. 5, 20; 1 Kor. 11, 19; Jud. 19) warnt, die sich wider die Gemeinschaftsordnung auflehnen (Hos. 9, 7; vgl. 4 Mos. 16, 3 f.; 26, 9; 27, 3), als vor den Priestern, die da Herrschaftsgelüste hegen (*κατακυριεύοντες* 1 Petr. 5, 3; Matth. 20, 25) und in ihrem Amte „Gewalt üben" (Jer. 5, 31; Luk. 22, 25). Sie zerstören beide die gottgewollte Auctorität und Pietät.

3. Alle diese Irrthümer ergeben sich aus der Gefährdung des gesunden Gemeinschaftsprincips im religiösen Leben. Und wenn wir näher zusehen, wird es verständlich, warum jene scheinbar so entgegengesetzten Extreme, die bald hierarchisch, bald separatistisch, bald confessionell zugespitzt, bald unionistisch verschwommen, bald abergläubisch fanatisch, bald ungläubig lax auftreten, doch im Leben sich oft nahe berühren, ja in einander übergehen. Sie leiden beide an demselben Fehler: sie reißen das gliedlich Geordnete auseinander oder zerstören die organischen Gemeinschaftsgebilde durch falsche Gleichmacherei oder Vereinzelung, d. h. sie betrachten das Ganze religiöser Gemeinschaft vom atomistisch-nivellirenden Gesichtspunkte und wirken daher leicht desorganisirend. Das Falsche, das Krank-

und socialistische Majoritätenwirthschaft heranstreifen (ich erinnere z. B. an die wiedertäuferischen Bewegungen der Reformationszeit). Denn die religiöse Gemeinschaft gilt hier ja nur als Product der sich sammelnden „wiedergeborenen" Personen; und „Rottengeister", die den agitatorisch erregten Herrn „Omnes" zum Eideshelfer machen, sind seit jeher in ihrer maßlos fanatischen geistlichen Raserei fast schlimmer gewesen als die brutalen Gewalthaber auf dem Gebiete strammer, hierarchisch gearteter Gemeinschaft.

Eins haben diese scheinbar entgegengesetzten, aber in fanatischer Intoleranz sich begegnenden Erscheinungsformen des Aber- und Afterglaubens gemeinsam an sich: sie verschulden an ihrem Theil die Reaction des Unglaubens, jener Religionsscheu, die alle religiösen Gemeinschaftsgebilde sammt dem Christenthum über Bord werfen möchten, weil und sofern sie derartige Mißgeburten und krankhafte Erscheinungen zu Tage fördern. Es läßt sich unschwer nachweisen, daß auch hier der erwachende Unglaube nur die Kehrseite des überreizten Aberglaubens ist (vgl. oben S. 167 ff.).

Der hierarchische Universalismus wird, um seine Herrschaft durchzuführen, die lebensvoll zu erringende persönliche Ueberzeugung nothwendig gering achten. Ja er verbietet die persönliche Glaubensgewißheit, fordert unbedingten Gehorsam (eventuell mit dem „Opfer des Intellects") und will lediglich die religiöse (kirchliche) Gemeinschaft als machtvolles, geistliches Lebensversicherungsinstitut gelten lassen. Dadurch erzeugt er in den Einzelnen jene Stumpfheit und Gleichgiltigkeit, die bei erwachendem Freiheitsgefühl sich gegen die geistliche Tyrannei auflehnt und dem vollen Unglauben sich in die Arme wirft. So erklärt sich der weitverbreitete, fast atheistische, meist indifferentistische Unglaube besonders in den gebildeten Schichten der hierarchisch oder staatlich (römisch oder byzantinisch) beeinflußten Religionsgemeinschaften. Ja, jener hierarchische Universalismus — ich erinnerte schon an die katholische fides implicita — duldet gewissermaßen im eigenen Schoße das Element des Halb- oder Unglaubens, so lange der äußere Gehorsam nicht versagt oder demonstrativ ge-

kündigt wird. So gelangt er zu einer verschwommenen Weitherzigkeit (zu latitudinarischer Indifferenz), die ihm um so übler zu Gesichte steht, als er das „alleinseligmachend" auf seine Fahne schreibt.

Der subjectivistische Individualismus aber hegt insofern die Tendenz des Unglaubens in seinem Adern, als er im Grunde das „freie [illegible] der Glaubensüberzeugung verherrlicht und das [illegible] [illegible] Zunächst freilich das „[illegible]" [illegible] [illegible] [illegible]

hafte besteht eben darin, daß man die Einzelnen nicht als eigenartig functionirende Glieder des Ganzen, als aus ihm herausgeborene Organe des Gesammtleibes faßt, sondern das Ganze der religiösen Gemeinschaft nur als Sammelbegriff, als Summe der gleichartigen Atome (Nietzsche würde sagen als „Heerdenmenschen") zu denken im Stande ist. So wird — bei mehr äußerlicher (mechanischer) Auffassung — die religiöse Gemeinschaft ein durch den Druck der Maßgebenden (Priester, Häuptlinge, Herrscher) Zusammengefügtes; oder aber — bei mehr innerlicher (dynamischer) Auffassung — ein durch die Triebkraft der Einzelelemente Zusammengeströmtes. Dort gilt dann der Einzelne wenig oder nichts; er muß sich fügen unter das beherrschende (universelle) Dogmengesetz. Es lauert dabei die pantheistisch verallgemeinernde Gefahr als unheimlicher Hintergrund. — Hier sind die Einzelpersönlichkeiten das Maßgebende, das prius der Vereinsform; die Gemeinschaft wird mehr zufälliges Aggregat (Collectivum). Es waltet hier der deistische Gesichtspunkt mit seiner individualistischen Sammeltendenz vor. In beiden Fällen aber geht die gesunde Wechselwirkung der Einzelnen und der Gesammtheit und somit auch die gesunde Freiheit religiöser Entwickelung und Erziehung verloren. Warum? Weil die Einzelwesen nicht in ihrer gliedlichen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit als integrirende Bestandtheile, sondern als verschwindende (pantheistisch) oder für sich seiende (deistisch) Einzelwesen, als Stücke (Atome) im Ganzen zusammengefügt gedacht werden.

Daher zeigt sich hier wie dort, je nach dem Vorwalten abergläubischer oder ungläubiger, universalistischer (resp. pantheistischer, social-physischer) oder individualistischer (resp. deistischer, personal-ethischer) Tendenz, bald fanatische Knechtung der Gewissen durch Willkürherrschaft der Hervorragenden, bald Majoritätenwirthschaft durch die wüste Masse der Gleichartigen. Die „Seelengleichheitslüge" (Nietzsche) macht sich hier wie dort in verhängnißvoller Weise geltend. Dort, bei den Hierarchen, im Sinne einer in gleicher Weise Alle bindenden (abstringirenden) kirchlichen Glaubenssatzung

— des alleinseligmachenden Dogmas! Hier, bei den Separatisten, im Sinne einer die „brüderliche Gleichheit" kennzeichnenden Uniformirung der persönlichen Glaubensgefühle! Volle Eingliederung, bescheidene Einfügung des einzelnen dienenden Gliedes in das lebensvolle Ganze, kurz eine gesunde *social-religiöse* und *social-ethische Entwickelung* kann so nicht zu Stande kommen. Und mit der religiösen *Zergliederung* (Dismembration) des Ganzen geht dann meist eine *Entgliederung* (Exarticulation) der Einzelnen Hand in Hand. Verkrüppelung der religiösen Organe ist die verhängnißvolle Folge. Der Nährboden für die Entwickelung glaubensstarker und charakterfester Christen wird dadurch geradezu zerstört. Mit der gesunden Entfaltung des Ganzen geht dann auch die pietätvolle Stellung des Einzelnen zu Grunde. Sein Hineinwachsen in eine feste und kirchlich geklärte Glaubensüberzeugung wird erschwert oder unmöglich gemacht.

Wurzeln doch alle religiösen Glaubenshelden, mögen sie als Religionsstifter oder Reformatoren aufgetreten sein, stets in dem historisch bedingten Gemeinschaftsgrunde. Sie wurden in der That erst epochemachend wirksam, wenn sie ihre Zeit verstanden, die sie herausgeboren, und die religiöse Gemeinschaft respectirten, der sie ihr Dasein und Sosein verdankten. Erfolgreiche Freiheitshelden sind niemals revolutionäre „Narren auf eigne Hand" gewesen, sondern Männer der Pietät, des ehrfurchtsvollen Glaubens, die es aus der Geschichte verstehen lernten, was lebendige, begeisternde Auctorität ist. Das ist der Grund, warum wir auch auf kirchlichem Gebiete mit der gesunden social-ethischen die social-christliche Betrachtungsweise verknüpft sehen möchten.

Wahre religiöse Freiheit ist also für den vom Weibe geborenen und als Kind in die Glaubensgemeinschaft hineinwachsenden Menschen jederzeit nur möglich im engsten Zusammenhange mit den erzieherischen Mächten der Cultustradition und der Bekenntnißbildung. Jene beiden extremen Anschauungen, sei es daß sie die Mannigfaltigkeit in der Einheit oder die Einheit in der Mannigfaltigkeit verkennen, dringen nicht durch zur Erfassung des tiefen

und schönen Problems pietätvoller, gottgeordneter Freiheit. Zu dieser wird der durch die Sünde sich isolirende, durch Glaubenslosigkeit unfrei gewordene und in diesem Sinne entartete Mensch nur durch eine tiefgreifende Wiedergeburt gelangen können, die nicht blos den zeugenden Gottesgeist, sondern auch den gebärenden Mutterschoß der Gottesgemeinde voraussetzt (s. w. u. § 17).

Auch hier erweist sich die specifisch christliche Reichgottesidee als Rettungsanker für Alle, welche im Dienst des Ganzen sich die wahre, ehrfurchtsvolle und ehrfurchtgebietende Freiheit der Glaubensüberzeugung zu erringen suchen. Mit der Mannigfaltigkeit der individuellen Entwickelungsformen wächst die lebensvolle Macht des Ganzen. Und je mehr in der geschichtlich gewordenen religiösen Cultus- und Lebensgemeinschaft das Glaubensbekenntniß (Dogma und Sitte) zu Recht besteht und sich in der That als lebendige erzieherische Auctorität bewährt, desto mehr ist eine zarte Rücksichtnahme auf die individuelle Verschiedenheit der religiösen Standpunkte und des religiösen Bedürfnisses der Einzelnen möglich (vgl. die nähere Begründung dafür in kirchlich-confessioneller Beziehung § 17, 2). Es wächst die gesunde Toleranz im Zusammenhang mit der zu wahrenden Gewissensfreiheit, ohne in jene falsche Weitherzigkeit (Indifferenz) auszuarten, die Jeden auf eigene Hand suchen und mit seiner eigenen Gewissensnoth gleichsam auf eigene Gefahr fertig werden heißt. Nur innerhalb einer Glaubens- und Bekenntnißgemeinschaft (Kirche) kann auf Grund lebendiger Auctorität und erzieherischer Tradition des Gemeingeistes der Einzelne, als sündiges Menschenkind aus der natürlichen Menschheit herausgeboren, auch als begnadigtes Gotteskind neugeboren werden, um durch den Gottesgeist zu gesunder Selbständigkeit in eigenartiger Erfahrung und ebenso charakterfester wie pietätvoller Entfaltung seines Glaubenslebens als Glied des Ganzen heranzuwachsen. Den näheren Nachweis dafür hat der nächste Paragraph durch Beleuchtung der Gefahren zu liefern, die dem Persönlichkeitsprincip drohen.

Wir haben die biblische Berechtigung dieser tief organischen und generatianischen Auffassung der Glaubensgemeinschaft im Verhältniß zur Glaubensentwickelung des Einzelnen schon oben (§ 8, 3 S. 123 f.) dargelegt. Selbstverständlich kann nur der persönliche Glaube (§ 9 u. 13) von religiösem Werth sein d. h. selig machen. Aber er kommt nie und nimmermehr zu Stande ohne die gottgezeugte und gottgeordnete Volks- und Muttergemeinde. Ich verweise namentlich auf die alttestamentliche Grundanschauung, daß Gott in und aus seinem Volk sich die „Kinder" zeugt (Ps. 100, 3; 5 Mos. 14, 1 ff.; Jes. 1, 2; 63, 8 ff.), nachdem er ein „Reich angefangen so weit die Welt ist" (Ps. 93, 1 ff.). Und neutestamentlich erscheint vollends das „Kindwerden" und die „Neugeburt" als Bedingung für den Eingang in dieses „Reich" (Mark. 10, 15; Matth. 18, 3; Joh. 3, 5 ff.). Wie dieses Reich samenartig wachsend sich stetig entwickelt (Mark. 4, 27 ff.), so wachsen aus dem „Samen" durch das „Wort vom Reich" (Matth. 13, 19) die „Kinder des Reichs" (Matth. 13, 38) zu „göttlicher Größe" heran (Eph. 4, 12) als Glieder an dem Einen Leibe (Röm. 12, 4; 1 Kor. 12, 27; Kol. 1, 24). — Es könnte freilich den Schein gewinnen, als betrachte die Schrift A. u. N. B. die einzelnen Frommen als gleichartige „Schäflein" und das Ganze der religiösen Glaubensgemeinschaft als „Heerde", wo Eins dem Andern schlechthin „gleich ist" (Ps. 100, 3; 95, 7; Jes. 53, 6; Matth. 10, 6 ꝛc.). Aber dieser Schein verschwindet, wenn wir näher zusehen, wie der Hirt die Schäflein in ihrer *Verschiedenheit* kennen und für sie sorgen will (Ez. 34, 11 ff. 24; Sach. 11, 7. 11; Joh. 10, 3 ff. bes. v. 27; Apostg. 20, 28; 1 Petr. 5, 2). Wie die natürliche Menschheit, nach Gottes Ordnung von dem „Einen Blute" stammend (Apostg. 17, 26), Eine sündlich entartete, mannigfach gegliederte Gemeinschaft (in dem ersten Adam) bildet (Röm. 5, 12; 1 Kor. 15, 45), so soll auch die neue Menschheit in dem zweiten Adam (Röm. 5, 18) zu Einer Menschheitsfamilie alle Völker vereinen (Matth. 28, 19; Offb. 14, 6; 21, 3), damit der Einzelne in solcher Gemeinschaft zum charakterfesten Manne heranreife (1 Kor. 13, 11; Eph. 4, 13). So wird auch das christliche, religiöse Gemeinschaft*sideal* geradezu die Bedingung für die wahre „herrliche Freiheit der Kinder Gottes" (Röm. 8, 21), auf daß sie, herausgerettet aus ihrer elenden Vereinsamung, sich im Glaubensgehorsam (Röm. 1, 5; 6, 17 ff.; 16, 26) ihrer Gliedschaft an dem Ganzen zu erfreuen und zu getrösten im Stande sind.

§ 12. Zusammenfassung.

1. Im Zusammenhange mit dem pantheistisch gefärbten Universalismus und dem deistisch angehauchten Individualismus (§ 10, 3; II, 1) kann eine Gefährdung des *socialen Factors der Religion* entstehen durch einseitige Geltendmachung des religiösen Gesammtlebens auf Kosten persönlicher Freiheit (social-physischer

Objectivismus), oder aber durch krankhafte Hervorhebung der Personalfrömmigkeit auf Kosten der Gemeinschaft (personal-ethischer Subjectivismus). Jener betont bei vorwaltendem hierarchischem Interesse das religiöse Dogma als schlechthin bindende (universelle, alleinseligmachende) Glaubenssatzung für Alle; dieser bei vorwaltendem schwarmgeistigen Interesse die religiöse Ueberzeugung als schlechthin freie (individuelle) Glaubensmeinung der Einzelnen.

2. Beide Einseitigkeiten können bald in abergläubischer Gestalt als religiöse Unduldsamkeit (fanatische Intoleranz), bald in ungläubiger Gestalt als verschwommene Weitherzigkeit (laxe Indifferenz) zu Tage treten und berühren sich in der That vielfach als entgegengesetzte Extreme.

3. Beide kranken an demselben principiellen Fehler: sie fassen die Gemeinschaft nur als Summe der Einzelnen. Von diesem atomistischen Gesichtspunkte aus sind sie nicht im Stande, die religiöse Glaubensgemeinschaft als ein mannigfaltig gegliedertes, von Innen heraus lebensvoll sich entwickelndes, organisches, social-ethisches Gebilde zu erfassen. So gefährden sie nicht nur die wahre, auf lebendige Auctorität (§ 8, 3) sich stützende Reichgottesidee, sondern auch die gesunde, pietätvolle Entfaltung der persönlichen Glaubensüberzeugung (§ 9. 13).

§ 13. Die Gefährdung des persönlichen Glaubensprincips.

1. Wir sahen bereits (§ 12, 3), daß die Gefährdung des Gemeinschaftsprincips stets eine Verkrüppelung des persönlichen Glaubenslebens zur Folge haben wird. Hier aber handelt es sich nun insonderheit darum, zu erkennen, wie und warum das religiöse Innenleben selbst von pathologischen Erscheinungen ergriffen werden kann. Diese Frage weist uns zurück auf die psychologischen Voraussetzungen gesunder Glaubensgesinnung. Wir haben oben (§ 9) dargelegt, wie und warum jenes fromme Herzensvertrauen mit der centralen Willensrichtung der Persönlichkeit zusammenhängt und weder im dunklen Gefühl, noch im klaren

Wissen, sondern im geängsteten und befriedeten Gewissen zur eigenen Erfahrungsthatsache wird.

Für alle diejenigen, welche ihre Glaubenspsychologie auf eine Dreitheilung (Trichotomie) gründen (s. o. § 9, 2), läge es nahe, die betreffenden gefahrdrohenden Irrthümer in dreifacher Weise herzuleiten, sofern entweder rein praktisch das pflichtmäßige Wollen (Thun) oder rein theoretisch das auf Gott gerichtete Denken (Wissen) oder rein mystisch das fromme Gefühl (Empfinden) zum Träger des specifisch religiösen Glaubens gemacht werden kann. Man beruft sich dafür auf die besonders durch Kant, Hegel und Schleiermacher verfochtenen Standpunkte. Aber abgesehen davon, daß jene Dreitheilung (in Wollen, Denken und Fühlen), wie wir gesehen (§ 9, 2), sich nicht klar durchführen läßt, geht die einseitig praktische Willensform jenes Irrthums (Moralismus) mit principieller Nothwendigkeit auf einen der beiden anderen zurück, d. h. man beruft sich entweder auf die praktische (autonome) Vernunft, oder auf das für die moralische Willensrichtung bestimmende Gefühl. So wird der hier vorwaltende Irrthum stets doppelseitig sich gestalten, je nachdem er das mit unserem leiblichen Naturleben zusammenhängende Gefühl, oder aber die als Krone des geistigen Personlebens geltende Vernunft in den Vordergrund stellt. Das praktische Willensmoment, dem doch, wie wir gesehen, eine centrale Bedeutung für die Glaubensgesinnung zukommt, hinkt dann gewöhnlich nach und macht sich krankhaft geltend in gefühlsmäßiger oder vernunftgerechter Selbstregelung (Autonomie) frommen Tugendlebens (s. w. u.).

Die einseitige Betonung des Gefühls oder des Verstandes, des unklar wogenden Herzens (Phantasie) oder des nach Klarheit ringenden Kopfes (Intellect) erzeugt und züchtet im religiösen Personleben krankhafte Richtungen, die wir im Allgemeinen als Mysticismus und Intellectualismus zu bezeichnen pflegen. Dort wird die Temperatur des frommen Lebens fieberhaft, übernormal. Hier droht sie unter den für gesunde Entwickelung nothwendigen Wärmegrad herabzusinken. Ihrem Wesen nach wurzeln jene beiden

subjectivistischen Irrthümer nicht etwa nur in einer krankhaften und einseitigen Auffassung menschlicher Seelenthätigkeit, sondern stellen sich auch als Producte jener oben bereits von uns bekämpften pantheistischen und deistischen Weltansicht dar. Die Mystik mit ihrer Vergottungsidee ist seit je pantheistisch gewesen (Pseudo-Dionysius Areopagita, Scotus Erigena, Meister Eckart u. A.); und der Intellectualismus läßt sich als eine Ausgeburt des rationalistischen Deismus bezeichnen.

Psychologisch betrachtet scheint der mystischen Richtung größere Berechtigung zuzukommen. Ist sie doch in gläubig angeregten Lebenskreisen — insonderheit bei den Neubekehrten (Neophyten) — am weitesten verbreitet. Sie hat den Schein tieferer Innerlichkeit. Denn sie will die Religion als Herzenssache fassen, was sie ja auch in der That ist. Aber das Herz, jenes Centralorgan höheren, geistigen Personlebens, wird hier zum Tummelplatz phantastisch-unklarer Gefühle (Empfindungen und Triebe), die — wie wir gesehen (§ 9, 2) — im niederen Naturleben ihren Sitz haben. Das wahre Mysterium der Religion ist das wahre Leben des Geistes in dem Geheimniß der Gottseligkeit. Daher ist auch der lebendige Glaube nie ohne Gefühls- und Gemüthsbewegung, geschweige denn ohne Mitbetheiligung der Einbildungskraft (Phantasie) denkbar. Indem aber der Mysticismus das mehr oder weniger unklare Gefühl zum eigentlichen Hauptorgan des Glaubenslebens erhebt, geräth er in phantastische Schwarmgeisterei, reißt Brücken, Wege und Stege ab, will ohne die geschichtlich bedingten und gottgeordneten Mittel das Göttliche erleben und erfassen und gelangt so schließlich zu einer Schwelgerei im Dunkel der Gottestrunkenheit. Daher ist stets eine gewisse Abschließung gegen die Einzelerscheinungen der äußeren Welt und gegen alles theoretische (discursive) Denken eine Begleiterscheinung des Mysticismus.

Das Wort Mystik kommt bekanntlich von μύω, die Augen oder den Mund schließen; μυέω = Jemand in den Zustand der Blindheit oder des Schweigens versetzen; daher μύστης ein Eingeweihter. „Mysterien", wie die eleusinischen und orphischen, sind nichts anderes als Geheimtraditionen und daran

sich knüpfende, rein esoterische Gottesdienste. In ihnen waltet durchaus das einseitig-krankhafte, phantastische Gefühls-Element vor.

Es berührt sich der Mysticismus mit dem Pantheismus, indem er die Schranke zwischen Gott und Welt aufhebt und statt der kindlichen Gottesgemeinschaft die „Vergottung" als das wahre Ziel aller religiösen Erhebung sich denkt. Darum findet sich in den meisten Formen der Naturreligion jenes phantastisch-mystische Element. Und in den entwickelteren Culten, auch den monotheistischen, wird die krankhafte Mystik in dem Maße wachsen, als die unmittelbare, ja unvermittelte Gefühlserhebung zum Göttlichen das Hauptstrebeziel bildet. In jenem mystisch gearteten „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl" (= Allgefühl) steckt immer ein pantheistisch naturhafter Zug, wie das namentlich in Schleiermachers Reden über die Religion zu Tage tritt. Es ist die Frucht des verhängnißvollen (Faustischen) Losungswortes: „Gefühl ist Alles!" Das Merkwürdige aber ist, daß diese mystischen Gefühlsschwärmer es nicht lassen können, durch unmittelbare Anschauung (Intuition) in die Tiefen der Gottheit auch denkend (speculativ) sich zu versenken. Sie erzeugen sich schließlich selbst ihren Gott und das „geistige" Gottschauen (Contemplation) verbunden mit einer Abstumpfung oder Gleichgiltigkeit gegen praktische Lebensaufgaben wird zum heißersehnten, ja zum krankhaft gesuchten Lebensideal.

Wie nun aber die Menschen, auch die es fromm meinen und religiös angeregt sind, sich stets in Extremen bewegen, so auch hier. Der gefühlsmäßige Mysticismus hat seine Kehrseite am verstandesmäßigen Intellectualismus. Dieser geht grundsätzlich von dem Primat der Vernunft aus und erhebt das Denken (resp. Erkenntniß und Wissen) zum wahrhaft Göttlichen im Menschen. Sofern die Religion in der That eine Sache geistiger Erhebung des Menschen ist, hat er den Schein größerer (begrifflicher) Klarheit gegenüber dem unklar verschwommenen naturalistisch gefärbten Mysticismus. Weil er aber die Erkenntniß zum Kernpunkt geistiger Lebensbewegung macht, wird er nothwendig die Klarheit (als „Maßstab der Wahrheit") auf Kosten der Tiefe (als Symptom innerlicher Erfahrung), die

Theorie auf Kosten der Praxis zur Geltung bringen. — Psycho logisch erklärt sich dieser Irrthum aus einer einseitigen (abstracten) Auffassung des menschlichen Geisteslebens. Er faßt durchaus erfahrungswidrig das „Bewußtsein" als ersten und maßgebenden Factor in der persönlichen Entwickelung des Menschen auf, während doch der Willenstrieb das Primäre ist. Er verkennt ferner, daß all unser Wissen und Erkennen nicht bloß beschränkt, sondern wesentlich bedingt erscheint theils durch unsere Naturanlage (Perceptionsfähigkeit, räumliche und zeitliche Schranke), theils durch unsere Willensrichtung (Interesse, Innensinn, Gesinnung, Aufmerksamkeit s. o. S. 148 ff.). Dazu kommt die Selbsttäuschung der sogen. „gesunden Vernunft", der angeblichen sana ratio, die nicht zu ahnen scheint, wie oft der selbstische (sündliche) Wille die Vernunft auf Irrwege führt (stat pro ratione voluntas!). Vollends wird das persönliche Glaubensleben entleert, wenn es zu einem theoretischen „Fürwahrhalten" erniedrigt oder zu einer vermeintlichen „Absolutheit" des Wissens durch die Vernunfterkenntniß erhoben wird.

Es ist das aber nicht blos Folge einer falschen Psychologie, sondern auch einer auf Abstraction ruhenden, anmaßlichen Weltanschauung. Man muthet hier der menschlichen Vernunft zu, das göttliche Sein geistig so zu erfassen, daß sich unser Erkennen mit dem Wesen der Sache deckt. Es findet sich diese Anmaßung „begrifflichen" Denkens vielfach gerade beim speculativen Pantheisten (Hegel und seiner Schule). Folgerichtig erscheint sie aber nur in dem Fall, wo das menschliche Denken selbst als Geburtsstätte religiöser Ueberzeugung gedacht wird. Das ist aber nur bei abgeblaßt deistischer Grundansicht möglich, welche den „jenseitigen" Gott schließlich zum Product unserer Verstandeserkenntniß macht. Wie die Gottesidee, so wird dann auch die Religion zu einer theoretisch festzustellenden Verstandessache, und der eingebildete Rationalismus feiert seine kurzlebigen Triumphe, indem er sein „ich denke, also bin ich" (cogito ergo sum) zu einem „ich denke Gott, also ist Er" erhebt und erweitert. Die Religion, die ein Lebens- und Seinsverhältniß des Menschen zu Gott, als des Kindes zum Vater

in sich schließt, wird zu einer schulmäßig überlieferten Vernunftwahrheit, die als theoretisch oder logisch beweisbare „Lehre" verstanden und erfaßt sein will, um dann — man weiß nicht recht wie — meist im Hinblick auf das zu erlangende „Glück" (eudämonistisch) oder den zu erzielenden „Nutzen" (opportunistisch) im praktischen, sittlich-moralischen Leben ihre Früchte zu tragen! Aus Hunger und Durst nach Leben wandelt sich daher so oft der intellectualistische Rationalismus in eine äußerliche gesetzliche Werkthätigkeit (Ergismus) um, indem der schließlich doch als unzulänglich erkannten theoretischen Vernunft die „praktische" zu Hilfe kommen und kraft ihrer Autonomie die unausbleiblichen Lücken jener ausfüllen muß (Kant).

Also — bei jenem Mysticismus: einseitige Betonung des gefühlsmäßigen Naturlebens, mit einem Anhauch von Pantheismus und einem unwiderstehlichen Drange nach beschaulicher (comteplativer oder speculativer) Vergottung. Bei diesem Intellectualismus: falsche Verherrlichung des verstandesmäßigen Personlebens, mit einer Neigung zum Deismus und einem unabweisbaren Bedürfniß nach praktischer Lebensregelung durch die autonome Vernunft. In beiden Fällen tritt eine principielle Gefährdung des persönlichen Glaubenslebens zu Tage, sofern der wahre religiöse Glaube weder Gefühls- noch Verstandessache ist, sondern eine derartige Herzensgesinnung, welche als gottvertrauende Willenshingabe den ganzen Menschen zu erfassen und zu erneuern im Stande ist (§ 9, 3).

2. Die mannigfaltigen Erscheinungsformen beider Irrthümer hängen damit zusammen, daß sie im Gegensatz zum gesunden Glauben dem abergläubischen oder ungläubigen Extrem sich nähern können, je nachdem das einseitig festgehaltene Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl in den Vordergrund tritt. Freilich wird die krankhafte Mystik ihrem Wesen nach zunächst mehr zur religiösen Uebereizung (im schwarmgeistig fanatischen Sinne vgl. § 10, 2) hinneigen als der kühle, verstandesmäßige Intellectualismus. So finden wir in den Kreisen, die das Gefühl zum Mittelpunkt des Glaubenslebens machen, vielfach jene geistlich-überreizte Genußsucht verbreitet,

die aus der Weltflucht entsteht und in einer werkscheuen Beschaulichkeit sich gegen die versuchlichen Eindrücke und Lockungen der Welt abzuschließen sucht. Es ist das insofern eine Form des Aberglaubens, als man sich in einer fromm gemeinten Täuschung bewegt. Man will der äußeren Welt ledig gehen und vergißt, daß man den schlimmsten Tyrannen, das selbstsüchtige Begehren in seinem eigenen Innern, ja im Gefühle selbst und in seiner Phantasie herumträgt. Es ist eitel Aberglaube, daß man durch Beschaulichkeit (Contemplation) und Selbstkasteiung (Askese) zum wahren Frieden gelangen könne. Im Gegenteil, diese fanatisch erstrebte Selbstberuhigung (Quietismus) artet leicht in jene angstvolle Unruhe aus, die in frommer Vielgeschäftigkeit (Ergismus, Pietismus) sich nicht genug thun kann. Alles gesetzliche Wesen der Frömmler wird aus jener ängstlichen Befolgung äußerlicher Satzungen herausgeboren, die im Gegensatz zum kindlich freudigen Glauben jenem knechtisch-trübseligen Aberglauben angehört, der das „Gesetz der Freiheit" verkennt und in eine Sklavenmoral (Heteronomie, falsche Abhängigkeit) auszuarten droht.

In schroffem Gegensatz dazu erscheint der vornehm-selbstbewußte Intellectualismus meist als Herold jener eingebildeten geistigen und moralischen Freiheit, die schließlich dem ungläubig gottlosen „Uebermenschen" Nahrung zuführt. Insofern ist es der Intellectualist, der vor Allem die Saat des Unglaubens, der weltförmigen Zweifelsucht (Skepsis) ausstreut. Und zwar thut er es im Bewußtsein der selbstgenugsamen und selbstgesetzgeberischen Vernunft. So gestaltet sich der Theorie nach jener Intellectualismus zum kritischen Rationalismus. Das menschliche Verstandesurtheil macht er zum Maßstab dessen, was als göttliche Wahrheit zu gelten hat. Und will er — aus Hunger nach wirkungskräftiger Daseinsform — die Theorie in Praxis umsetzen, so gebiert er aus seinem Innern, aus „praktischen" Vernunftargumenten eine Pflichten- und Tugendlehre, die den Stempel des Unglaubens insofern an sich trägt, als sie mit der Selbstgesetzgebung (Autonomie) auch die Selbstgerechtigkeit groß zieht. So erklärt sich jener autonome Moralismus, der

schließlich die Religion, den frommen Gottesglauben missen zu können meint, um in dem Tempel der Vernunft eitel Moral und Nächstenliebe (Altruismus) ohne göttliche Sanction und höhere Auctorität predigen zu können. Kraft eigner „Vernunft" glaubt er das Gebot, wie das Gebet missen zu können und erklärt den frommen Sinn für eitel Aberglauben und Unverstand.

Trotz alledem — wie nahe berühren sich auch hier die Extreme! Der Intellectualismus ist nicht gefeit gegen die Gefahren des Aberglaubens. Ich will nicht davon reden, daß die schier fanatische Verherrlichung des eignen „denkenden" Ich an mehr als bedenklichen Aberglauben streift. Es giebt in der That auch eine aus dem Intellectualismus stammende und verstandesmäßig sich zuspitzende Frömmigkeit, die insofern abergläubische Gestalt gewinnt, als sie die Glaubens*lehre*, das begrifflich entwickelte „Dogma", die theologisch ausgeprägte „Formel" zum Kennzeichen correcten „seligmachenden" *Glaubens* erhebt. Da entsteht auf intellectualistischem Boden eine schulmäßige Richtung, ein scholastischer Dogmatismus, der in der krankhaft zugespitzten „Orthodoxie" älterer und neuerer Zeit seine zweifelhaften Triumphe feiert. Ja, diese Erscheinungsform des Intellectualismus ist schier die abschreckendste, weil sie das hohe Gut der reinen Lehre, das „Dogma" als solches zum Centralpunkt des Glaubens machen will, thatsächlich aber dadurch schädigt, daß sie den Teufel der Ungewißheit durch den Beelzebub der Sicherheit austreibt. Und mit dieser Sicherheit im Bewußtsein des gottgeheiligten „absoluten" Wahrheitsbesitzes geht dann auch nur zu leicht eine Gesetzlichkeit (Heteronomie) Hand in Hand, die der inneren Freiheit individueller Glaubensentwickelung und persönlicher Heilserfahrung keinen Raum giebt. — Wie aber der intellectualistische Standpunkt zum orthodoxistischen Aberglauben, so kann auch der mystische Gefühlsstandpunkt zum heterodoxen Unglauben, ja zum Zweifel an dem lebendigen Gott und zu einer sich selbst verzehrenden Grübelei führen. Schwankt doch der Gefühlsgläubige stets hin und her zwischen der himmelhochjauchzenden optimistischen Seligkeitsempfindung und jener pessimistisch ge-

färbten, „zum Tode betrübten" Trauerstimmung, die von dieser Welt ist. Die religiöse Genußsucht (Hedonismus) macht leicht dem natürlichen Ekelgefühl in Folge von geistlicher Uebersättigung Platz. Die weltförmige Seite des Mysticismus zeigt sich keineswegs etwa blos in spiritistischen Modekrankheiten, die in den gebildeten Salons eine so große Rolle spielen. Die ungesunde Schwarmgeisterei führt auch leicht zu einem heuchlerischen Scheinwesen, das sich oft mit „fleischlichem Sinn" (Kol. 2, 18 ff.) paart. Die „Schonungslosigkeit" gegen den Leib ist meist die Kehrseite einer krankhaft überreizten Sinnlichkeit. Das unheimliche Gespenst des Unglaubens lauert oft hinter der frommen Draperie des ungebrochenen alten Menschen. Das lehrt die Geschichte vieler, in Orgien ausartender phantastischer Mysterienculte und schwarmgeistiger „Vereine". Aber auch der einsame, in mystische Weltweisheit (Theosophie) sich verlierende Denker läuft Gefahr, an Gott und Welt irre zu werden und durch seine speculative Contemplation (ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων Kol. 2, 18) es bis zu einer durch und durch irreligiösen, d. h. glaubenswidrigen Selbstvergötterung zu bringen. Wer die „Vergottung" statt der Gotteskindschaft als „frommes" Losungswort auf seine Fahne schreibt, ist bereits auf der abschüssigen Bahn zur Skepsis (Heterodoxie), ja zu der Verzweiflung, wo uns bei der eingebildeten Gottähnlichkeit bange wird. Der „autonom" gewordene schwarmgeistige Mystiker steht der glaubenslosen Zerstörung des Religionsproblems näher als der, immer noch der Besinnung zugängliche, reflectirende Verstandesmensch. Corruptio optimi pessima! —

3. Werfen wir schließlich einen Rückblick auf den wesentlichen Ursprung (1) und die verschiedenen Erscheinungsformen (2) der Glaubenserkrankung in Mysticismus und Intellectualismus, so werden wir zwar gestehen müssen, daß sich von beiden Manches lernen läßt, daß sie sich aber im Grunde aus *demselben* principiellen Fehler erklären und eben deshalb so oft in einander übergehen.

Lernen können wir aus dem gerade in frommen Kreisen so weit verbreiteten Mysticismus, wie wichtig für das Glaubensleben

die Gefühlsinnigkeit ist. Ohne unmittelbares Ergriffensein, ohne die Stärke des überwältigenden ersten Eindruckes, ohne die beseligende Lustempfindung im Bewußtsein unserer Gotteskindschaft aus Gnaden und ohne die schmerzliche Unlustempfindung bei stets wieder erwachendem Schuldbewußtsein — ist überhaupt gesundes und wahrhaft frommes Glaubensleben nicht möglich (s. o. § 9 S. 140 ff.). Die Erfahrungen auf diesem Gebiete sind gar nicht ohne Gefühlserregung, ohne geweckten Innensinn denkbar, geschweige denn wirklich. Aber die Hebelkraft des Willens und der Controlapparat der Vernunft darf dabei nicht bei Seite gesetzt werden. Das Gefühl ist und bleibt, wie wir oben sahen (S. 146 ff.), immer blos Anknüpfungspunkt und Spiegelbild religiöser Glaubenserneuerung. Denn es gehört eben im Grunde der niederen Seite unseres Wesens, dem unwillkürlich und unbewußt functionirenden Naturleben an. Und daran mahnt uns mit einem gewissen Recht der Intellectualist. Freilich liegt in „Vernunft und Wissenschaft" keineswegs „des Menschen allerhöchste Kraft". Das wäre mephistopheliſch gedacht. Aber ohne erhöhte Vernunftthätigkeit wäre das religiöse Glaubensleben und der zur That drängende Wille geistlos instinctiv und außer Stande, eine Weltanschauung aus sich heraus zu gebären, geschweige denn eine Welterneuerung im Sinne eines Gottesreiches geistig anzubahnen und sittlich zu fördern. Ich muß wissen, an wen ich glaube (2 Tim. 2, 12). Und das Wachsen der Erkenntniß, als geistige Frucht geistlicher Erfahrung (Kol. 1, 11; Phil. 1, 9; Eph. 4, 15 f.) wird bei gesundem Glaubensleben stets Hand in Hand gehen müssen mit der centralen Gesinnungsänderung und Willensrichtung.

Hier liegt aber auch der entscheidende Punkt, das punctum saliens! Wir können aus jenen beiden Irrthümern entnehmen, wie verhängnißvoll es ist, wenn man den Hebelpunkt der Glaubensgesinnung verrückt, ihn aus dem Centrum des Willens in das Peripherische des Gefühls oder Verstandes, der Phantasie oder des Intellects versetzt. Der gemeinsame principielle Fehler des Mysticismus, wie des Intellectualismus ist also darin zu suchen, daß

man das organisch Verknüpfte trennt, die lebendige Wechselwirkung (das Functionsverhältniß) von Person- und Naturleben im Menschen durch einseitige Hervorhebung des einen Moments auf Kosten des andern stört. Bei dieser abstract-psychologischen Atomisirung des einheitlich functionirenden, in Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit sich bewegenden geistigen Ichlebens muß auch der Heerd des religiösen Glaubens gleichsam verrückt, ja die lebensvolle Einheit des Selbstbewußtseins, der Kern der Ichheit zerspalten werden. Gefühlige Verschwommenheit oder verstandesmäßige Aufklärung ringen mit einander, ohne zum Frieden oder zum vollen Siege zu gelangen. Erfahrungen, wie sie ein F. H. Jacobi machte: „mit dem Herzen ein Christ, mit dem Kopf ein Heide", oder Anschauungen, wie sie der große Königsberger Weise und seine modernen Schüler vertreten: „mit der praktischen (Gefühls-) Vernunft ein pflichttreuer Gottesverehrer, mit der theoretischen (Verstandes-) Vernunft ein skeptischer Gottesleugner" — drohen die Einheit des Bewußtseins zu zerreißen. Diese bald ästhetisch gefühlsmäßigen, bald theoretisch verstandesmäßigen Grundstimmungen arten dann, eben weil sie die centrale Bedeutung der im Willen wurzelnden Glaubensgesinnung verkennen, in einen principiell nicht klar begründeten, von rein subjectiven Werthurtheilen abhängigen Moralismus und Prakticismus (Agnosticismus und Ergismus) aus. Sie suchen hinterher nachzuholen und äußerlich anzufügen, was sich aus dem religiösen Grundgedanken doch nicht mit innerer Nothwendigkeit herleiten läßt. Die Moral selbst wird gefühlig oder verstandesmäßig, ängstlich (heteronom) oder selbstbewußt (autonom), weil sie eben nicht herausgewachsen ist aus jenem Keimpunkt der frommen Herzensgesinnung, wie sie allein in der Willenshingabe und Gewissenserneuerung (§ 9, 3) sich gesund vollziehen kann.

So wird schließlich auch die mit der unbedingt vertrauenden Herzensgesinnung zusammenhängende felsenfeste Gewißheit unserer persönlichen Gotteskindschaft aus Gnaden ernstlich geschädigt. Sobald das beseligende und erwärmende „Gefühl" der Gottesnähe schwankt oder nachläßt, geht dem schwarmgeistigen Mystiker auch

die Glaubensgewißheit verloren, und der lahmgelegte Wille findet keinen Halt mehr im schwankenden und trüben Sumpfgebiet der stets fluctuirenden Empfindungen oder Einbildungen der Phantasie. Und wo die klare, begriffliche Erfassung des göttlichen Wesens und der ewigen Wahrheit versagt, droht dem intellectualistischen Theoretiker auch das unbedingte, religiöse Vertrauen zu schwinden, und der die Praxis regelnde Wille findet in dem von grüblerischem Zweifel zerfressenen Geist kein ausreichend starkes Motiv. Es leidet also auch die charakterfeste, gesinnungstüchtige Lebensregelung und Lebensbewährung durch jene krankhafte Auffassung und Gestaltung des Glaubensprincips. Der wahre (ideale) Glaube als unbedingt vertrauende und Gott den Vater anbetende Kindesgesinnung ist stets aus ernstlicher Buße, aus dem Selbstgericht geboren. Buße oder Gesinnungsänderung ist aber nie blos unklares Schuldgefühl, das mich erdrückt, oder blos klare Selbsterkenntniß, die mich mit mir selbst entzweit, sondern energisches Neinsagen zu dem sündlich-begehrlichen, gefühlsmäßigen Eigenwillen und willenskräftige Abkehr von dem in der kalten Selbstsucht des Denkens sich ergehenden Eigensinns. Das kann in dem natürlichen Menschen, soll er anders erlöst und befreit werden von der knechtenden Macht seiner begehrlichen Gefühle und lügnerischen Gedanken, nur durch eine radicale Heilung geschehen, die ihn auf dem Wege der Wiedergeburt des Willens, der centralen Herzensgesinnung zur fröhlichen und thatkräftigen Gotteskindschaft hinausrettet, d. h. erlöst und mit Gott versöhnt. Wie und warum das nur im positiven Christenthum als der wirklichen und wahren Heilsreligion, geschehen kann, wird das nächste Capitel (§ 15 ff.) principiell zu begründen haben. —

Ich habe bei der vorliegenden Beschreibung und Beurtheilung der subjectivistischen Krankheitserscheinungen im persönlichen Glaubensleben absichtlich verzichtet auf eine biblische Beleuchtung. Denn alle von mir dargelegten Gesichtspunkte ergeben sich mit innerer Nothwendigkeit aus den zu § 9 hervorgehobenen Schriftaussagen. Daß weder das Gefühl noch das Erkenntnißvermögen, sondern der Wille Centralorgan des frommen Glaubens im Sinne Christi ist, folgt mit unwidersprechlicher Klarheit aus dem ent-

ſcheidenden Worte Joh. 7, 17: So Jemand will ſeinen (Gottes) Willen thun, der wird erkennen in Betreff der Lehre (γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς), ob ſie von Gott iſt ꝛc. — Hierher gehört auch die Rede Jeſu Joh. 14, 15 ff., wo das Halten ſeiner Gebote und die Liebe zu ihm als der Weg zur Gotteserkenntniß und als die Bedingung der Selbſtoffenbarung des Herrn (ἐμφανίσω ἐμαυτόν v. 21) erſcheint. Daher ſagt er: „wer Gottes Willen thut, der iſt mein Bruder, meine Schweſter und meine Mutter (Mark. 3, 35; Luk. 8, 20). Ich erinnere auch an die wiederholte Forderung des Glaubens auf das Wort hin, ohne vorheriges Sehen und Fühlen (vgl. Joh. 4, 50; 20, 27 ff.). Das blutflüſſige Weib aber mit ihrem Gefühlsglauben (Mark. 5, 27 ff.) iſt in gewiſſer Hinſicht doch eine pathologiſche Erſcheinung, die an dem wider alles Fühlen am Glauben haftenden Jairus ein geſundes Gegenbild hat (Mark. 5, 22 ff. 36 ff.). — Was der Herr ſpeciell mit dem „aus der Wahrheit ſein" (ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας Joh. 18, 37) meint, ergiebt ſich daraus, daß jenes Wahrheitszeugniß des Reichshauptes, willig d. h. glaubensvoll angeeignet, zu dem entſcheidenden Beweggrund (Willensmotiv) für das ernſte „Trachten nach dem Reiche Gottes und ſeiner Gerechtigkeit" wird (Matth. 6, 33). Im Uebrigen vgl. oben § 9 S. 135 ff., 151 ff., 157).

§ 13. Zuſammenfaſſung.

1. Die Gefährdung des ſubjectiven Factors der Religion entſpringt daraus, daß man im perſönlichen Glaubensleben ſtatt der centralen Willenshingabe die Gefühlserregung oder die Verſtandeserkenntniß in den Vordergrund ſtellt. Der ſo entſtehende Myſticismus und Intellectualismus hängt weſentlich mit pantheiſtiſcher und deiſtiſcher Weltanſchauung zuſammen und kann ſowohl abergläubiſche als ungläubige Form annehmen.

2. Die krankhafte Myſtik neigt vorzugsweiſe zu religiöſer Ueberreizung im abergläubiſch-fanatiſchen Sinne, mag ſie nun als weltflüchtige, werkſcheue Beſchaulichkeit (contemplativ-asketiſcher Quietismus) oder als ängſtlich-geſetzliche, fromme Vielgeſchäftigkeit (heteronomer, pietiſtiſcher Ergismus) in die Erſcheinung treten. — Der einſeitige Intellectualismus huldigt im Allgemeinen der ungläubig-weltförmigen Richtung, mag er als ſelbſtbewußte Vernunftlehre (ſkeptiſcher Rationalismus) oder ſelbſterdachte Tugendlehre (autonomer Moralismus) ſich geltend machen. — Gleichwohl gehen beide Extreme leicht in einander

über, sofern der Intellectualismus abergläubische Gestalt gewinnt durch schulmäßige Sicherheit (scholastische Orthodoxie), der Mysticismus weltförmigem Unglauben dient durch verschwommene, in Selbstvergottung mündende Speculation (theosophische Heterodoxie).

3. Beide Irrthümer enthalten ein bedeutsames Wahrheitsmoment, sofern gesundes Glaubensleben nicht ohne vertiefte Gefühlsinnigkeit und erhöhte Vernunftthätigkeit sich denken läßt. Allein durch jene beiden gemeinsame Verkennung der innigen (organischen) Wechselwirkung zwischen Person- und Naturleben (§ 9, 2) droht mit der centralen Bedeutung der Willenshingabe und Gewissenserneuerung auch die aus der bußfertigen Sinnesänderung herausgeborene Heilsgewißheit und Lebenserneuerung (§ 15) im Princip geschädigt zu werden.

§ 14. Rückblick auf §§ 10—13 und Uebergang zur Heilsreligion.

1. Es könnte manchem Leser, der unseren bisherigen Erörterungen auf dem Gebiete der Religionspathologie aufmerksam gefolgt ist, auffallend erscheinen, daß wir auf wirkliche Einzelerscheinungen — sei es der specifisch heidnischen, sei es der außerchristlichen monotheistischen Religionsformen — nicht näher eingegangen sind, um sie ins Licht principieller Beurtheilung zu stellen. Allein wir haben hier nicht die Aufgabe religionsgeschichtlicher Untersuchung und Vergleichung der Einzelreligionen. Das entspräche nicht dem Zweck pathologischer Principienlehre. Diese sollte uns ja zunächst nur den nachträglichen (apagogischen) Beweis liefern für die Bedeutsamkeit und Berechtigung der aus der christlichen Glaubenserfahrung vorläufig entnommenen Grundidee der Religion (§ 6) und der organisch mit ihr zusammenhängenden drei Hauptfactoren: der Gottesoffenbarung (§ 7), der Gemeinschaftsüberlieferung (§ 8) und des persönlichen Glaubenslebens (§ 9). Die Verletzung (Desorganisation) oder krankhafte Ausgestaltung (Hypertrophie, wie Atrophie) eines dieser Glieder in dem nach inneren Gesetzen functionirenden Gesammtorganismus drohte den gesunden Bestand

und die normale Entwickelung des religiösen Lebens aufzuheben und somit die Religion selbst zu gefährden, sofern sie die auf Selbstoffenbarung Gottes ruhende, in der Bekenntnißgemeinschaft geübte, aus gläubigem Herzensvertrauen hervorquellende kindliche Anbetung Gottes als des Vaters in sich schließt.

Alles was wir als Gefährdung des Grundbegriffs (§ 10 ff.) kennen gelernt, alle die Krankheitssymptome, die wir auf ihre Ursache (ätiologisch) und Eigenart (diagnostisch) hin geprüft haben: Aberglaube und Unglaube, Dogmatismus und Skepticismus, deistisch-dualistische und pantheistisch-monistische Weltanschauung mit ihren Ausläufern (idealistischer Optimismus und materialistischer Pessimismus) — sie finden sich als unheimlich drohende oder thatsächlich nachweisbare Wucherbildungen in allen geschichtlich gewordenen Religionen und Denominationen. Ja, wir können und dürfen das geschichtlich vorliegende Christenthum, sofern es von heidnischen und judaistischen Elementen vielfach beeinflußt wurde, in dieser Hinsicht nicht ausnehmen. Die krankhaften Auswüchse erscheinen an diesem göttlichen Leibe doppelt häßlich. Die Kirchengeschichte, wie die Sitten- und Dogmengeschichte ist zugleich eine Krankheitsgeschichte der unter dem äußerlichen Namen des Christenthums zusammengefaßten Menschheit. All die „Greuel der Verwüstung an heil. Stätte" — wie z. B. die Autodafés bei hierarchisch-fanatischer Machtentfaltung, Mönscherei und Verweltlichung, Schwarmgeisterei und Heuchelei — erscheinen auf der Folie des Göttlichen als dämonische Ausartung und dienen mit als Beweis für die kolossale Gefahr des Mißbrauchs. Auch gegen die einzelnen Richtungen, wie sie §§ 10—13 ins Auge gefaßt wurden, ist das Christenthum nicht gefeit. Läßt sich z. B. der deistische Rationalismus und pantheistische Naturalismus mit seinen grundstürzenden Consequenzen (vgl. § 11) für die Offenbarungsidee (falsche Jenseitigkeit oder Transscendenz Gottes, falsche Diesseitigkeit oder Immanenz des „Absoluten", Zufalltheorie und Determinismus) nicht auch in den verschiedensten Mißbildungen der „christlich" sich nennenden Theologie und Philosophie nachweisen? Sind die Verirrungen auf

dem Boden des religiösen Gemeinschaftsprincips (§ 12): Hierarchismus wie Separatismus, fanatisch-abergläubische Intoleranz, wie laxe, halbgläubige Indifferenz nicht gerade in den hochentwickelten Religionsformen grassirende Krankheitserscheinungen? Und wird nicht das Persönlichkeitsprincip (§ 13) durch Mysticismus und Intellectualismus mit ihrer asketischen oder moralistischen Kehrseite auch innerhalb der christlichen Gemeinschaft gefährdet und führt in die Extreme des hypertrophischen Aberglaubens (als orthodoxistischer Eifer) oder des atrophischen Unglaubens (als heterodoxe Lässigkeit)?

Freilich treten uns die Krankheit erregenden Momente und ihre verwüstenden Folgen auf dem weiten, kaum übersehbaren Felde außerchristlicher Religionsübung in gröberen, handgreiflicheren Formen, weil unbekämpft und zuchtlos wachsend, entgegen. Innerhalb christlicher Weltanschauung erscheinen sie als nachweisbare Principwidrigkeit, auf heidnischem Gebiet aber als Consequenz falscher Principien. Fassen wir beispielsweise nur die allgemeiner verbreiteten und entwickelteren Religionsgebilde der großen, heidnischen Culturvölker (die sog. Weltreligionen) ins Auge. Von den thatsächlich ausgestorbenen, aber zu classischer Bedeutung gelangten Cultusarten tritt uns da die griechische und die ihr sich anschließende römische Götterlehre entgegen. Das politisch absterbende Griechenthum hinterließ dem aufstrebenden Römerthum seine religiösen Traditionen, die in dem allmächtigen Weltreich einen mehr national und staatsrechtlich zugespitzten Charakter gewannen. Wie viel unvergängliche, ideale Momente prägen sich in dieser vielerforschten und wunderbar reichen Mythologie aus! Wie staunenswerth ist die hinter der populären Vielgötterei mit ihren symbolisch bedeutsamen und sinnvollen Culten sich verbergende Ahnung des Einen Göttlichen, des „Vaters" aller Menschen, der weltschöpferischen „Macht" und des allumfassenden „Lichts". In welche Tiefen läßt uns die „homerische Theologie" — ich verweise auf das unsterbliche Werk von Nägelsbach — hineinblicken! Und doch — gläubig-kindliches Vertrauen zu dem Einen Gott, dem Gott der erbarmenden Liebe findet sich nirgends, geschweige denn ein lebendiger

Gebetsverkehr mit ihm und eine aus dieſem Glauben herausgeborene erbarmende Menſchenliebe. Wo man in jenen national ausgeprägten und äſthetiſch reichhaltigen Religionsformen auf Gebete und Opfer Nachdruck legt, gilt es ſtets den einzelnen Göttern als Sinnbildern und Perſonificationen gewiſſer Ideen und Naturmächte. Der im griechiſchen oder römiſchen Sinn Fromme ſchwankt hin und her zwiſchen der Anbetung einzelner Theilgötter oder Halbgötter (Heroencult, Seelencult), die er wohl auch in eine perſönliche Spitze (Hauptgott neben andern, Zeus, Jupiter) zuſammenfaßt, und jener unheimlichen Angſt vor dem unerbittlichen, für die Anbetung ſchlechterdings unzugänglichen, weil unperſönlichen „Schickſal" (μοῖρα, εἱμαρμένη, τύχη, fatum). Wo aber das claſſiſche Heidenthum durch Philoſopheme (wie bei Plato, Ariſtoteles und namentlich den griechiſchen und lateiniſchen Stoikern: Cicero, Seneca, Epiktet) ſich zu dem humanitären Einheitsgedanken erhebt, erſcheint es unter dem Bann jenes ſpeculativen Pantheismus, deſſen Kehrſeite die dualiſtiſche Weltbetrachtung iſt (Geiſt und Materie, Weltſeelenlehre und Hylozoismus). Beleben konnte die anfangs noch religiös geſtimmte Philoſophie die volksthümlichen Gebetsformen nie. Sie trug vielmehr ſtets dazu bei, ſie allmählich zu untergraben. Die eigentliche Wurzel aber dieſes volksthümlich oder philoſophiſch ſich ausprägenden Religionsſtrebens iſt und bleibt doch die Verkennung des ſchöpferiſch freien, welterlöſenden Gottes und die daraus ſich ergebende feinere oder gröbere Welt- und Creaturvergötterung. —

Unter den orientaliſchen Culturvölkern waltet bei den aſſyriſchen-babyloniſchen, ägyptiſchen und parſiſchen Traditionen neben dem idololatriſchen Thier-, Seelen-, Sonnen- und Feuercult die ſpecifiſch dualiſtiſche Weltanſicht noch deutlicher vor als bei den mehr dem Weltgenuß huldigenden und der Weltharmonie ſich freuenden Hellenen und Römern. Aus dem inneren Zwieſpalt ſuchen jene durch die Idee eines geahnten oder erhofften ſchließlichen Sieges der guten Götter über die dämoniſchen Elemente, des Lichtes über die Finſterniß ſich hinwegzutröſten (namentlich in dem edleren Parſismus eines Zarathuſtra). Aber mit tauſend

Fesseln erscheinen sie gebannt unter die todbringenden Mächte der Sünde und haben sich schließlich verzehrt in götzendienerischem Aberglauben oder glaubensloser Verzweiflung. Sie gehören zu den gegenwärtig so gut wie ausgestorbenen Religionsformen, die nur noch ein antiquarisches und pathologisches Interesse haben, weil sie die von uns gekennzeichneten principiellen Fehler in mannigfaltiger und interessanter Weise zu exemplificiren und ihre verhängnißvollen Folgen zu illustriren geeignet sind.

Anders steht es mit dem aus der altindischen, brahmanischen Veden-Religion entstandenen, zum Theil in schroffem Gegensatz zu ihr sich entwickelnden Buddhismus. Obwohl schon zwei und ein halb Jahrtausende alt, zeigt er doch eine so zähe Lebenskraft und eine so erfolgreiche Missionsarbeit, daß er mehr als ein Viertel der Erdbewohner zu seinen Bekennern zählt. Diese schillern freilich in allen möglichen Farben, vom Grau einer asketisch-pessimistischen Mönchstheorie bis zum grellen Roth eines kindischen Götzen- und Ceremoniendienstes mit Gebetsmechanismen und crassestem idololatrischen Aberglauben. Die Grundanschauung ist jedenfalls eine rein pantheistische. Beim Brahmanismus erscheint sie noch einigermaßen verhüllt durch eine mehr oder weniger phantastische, trinitarisch (in der Trimurti) sich zuspitzende Götterlehre (Brahma, Wischnu, Siwa), tritt aber doch deutlich zu Tage in der Herabsetzung der Weltwirklichkeit zu einem bloßen Schein (Maja, Akosmismus). Beim Buddhismus zeigt sich der Fortschritt vom Pantheismus bis zum theoretischen Atheismus (Nihilismus), indem das schlechthin unerkennbare göttliche Wesen (Atman) als das „Nichtseiende" auch nie Gegenstand der Anbetung werden kann. In Wirklichkeit zeigt uns aber der Buddhismus — neben jener philosophisch-mönchischen weltscheuen Mystik, die sich in Leid und Mitleid bis in die seligen Sphären der absoluten (bettelhaften) Bedürfnißlosigkeit erheben und so mitten in der Sinnenwelt (Sansara) bereits den Vorschmack der Seligkeit (Nirwana) erleben zu können glaubt (Quietismus) — die corrupteste Priesterherrschaft, wie sie namentlich im tibetanisch-chinesischen Lama- und Dalailamacult ihre

Triumphe feiert und die Volksseele durch abergläubische Furcht vor Dämonen und mit polytheistischem, resp. animistischem Ceremoniendienst vergiftet. Die geheimnißvollen (esoterischen) pessimistischen Philosopheme eines Çakjamuni, sowie die optimistisch gefärbte moralistische Tugendlehre eines Kong-fu-tse (Confucius) haben in dieser echt heidnischen Weltreligion ebensowenig eine populäre Verbreitung finden können, als die räthselhafte „Vernunft- und Tugendlehre" eines Laotse (Tao) bei den Chinesen. Dieses alte in Ahnencult, Ceremonien- und Götzendienst versunkene Culturvolk als „idealen Vertreter einer religionslosen, naturgemäßen Sittlichkeit" zu verherrlichen, kann nur solchen voreingenommenen Theoretikern in den Sinn kommen, die den Wald vor Bäumen nicht sehen, die „Mücken seigen und Kamele verschlucken". —

Innerhalb des indischen, durch seinen Kastengeist die humane Idee religiöser Brüderlichkeit und Gotteskindschaft zerstörenden Brahmanismus werden all die neueren (synkretistischen) Vereinigungsversuche (Samatsch), wie sie auch auf dem abenteuerlichen Chicagoer Religionscongreß zu Tage traten, nicht im Stande sein, den Niedergang dieser heidnischen Religionen und der von ihnen beherrschten Culturvölker aufzuhalten. Der gemeinsame principiell-philosophische Hintergrund bleibt die pantheistisch-dualistische Weltanschauung; und die praktisch volksthümliche Erscheinungsform ist die polytheistisch ausgeprägte, idololatrische Creaturvergötterung. Daher finden auch alle von uns gerügten Krankheiten religiösen Lebens ihren fruchtbaren Nährboden in der Gottentfremdung der nach dem „unbekannten Gott" sehnsuchtsvoll ausschauenden, aber wie unter einem dämonischen Druck seufzenden natürlichen Menschheit. Sie finden den liebenden Vater, den Schöpfer- und Erlösergott nicht, weil unter dem lastenden Schuldgefühl es nicht zu vertrauensvoll anbetendem Kindessinn kommt. Darin liegt, wie wir sahen, das tief Tragische der Menschheitssünde! So erscheinen denn all diese heidnischen „Culturträger", geschweige denn die rohe Masse der entarteten „Wilden" mehr oder weniger gebannt unter die knechtende Macht des Naturdienstes, der Welt- und Creaturvergötterung!

Aber wir sollen und wollen nicht splitterrichtend die heidnische Menschheit verdammen und den Balken im eigenen Auge verkennen. Jene Verirrungen tragen auf heidnischem Naturboden, innerhalb der offenbarungslosen Menschheit, einen relativ entschuldbaren Charakter, der unser Mitgefühl und unseren Missionseifer wecken soll. Innerhalb des historischen Christenthums, mitten in unserem kirchlichen Leben, sind all jene zerrbildlichen Gestalten früher und gegenwärtig zu Tage getreten und lassen den Leib der sogen. Christenheit aus tausend Wunden bluten und bedecken ihn mit Schwären und Eiterbeulen. Ja sie treiben ihr unheimliches Spiel in jeder unbewachten Christenseele, sofern sie noch den natürlichen, ungebrochenen Menschen in sich trägt oder trotz erfahrener Neugeburt mit ihm zu ringen hat. Jener echt heidnische Weltsinn und Creaturdienst findet überall dort Eingang, wo der Zweiherrendienst der Seele (Matth. 6, 24) nicht gänzlich überwunden ist. Und welcher Christenmensch kann sich dessen rühmen, alle jene Gefahren der weitverzweigten Abgötterei nicht blos im Princip, sondern thatsächlich überwunden zu haben! Die Warnung: „Kindlein, hütet euch vor den Abgöttern" (1 Joh. 5, 21) gilt bis auf den heutigen Tag. —

Wir werden daher später sehen und im Einzelnen nachzuweisen im Stande sein (§ 15 ff.), wie all jene krankhaften heidnischen Elemente ansteckend gewirkt und die verschiedenen sectirerischen und häretischen Verirrungen *innerhalb* der christlichen Glaubens- und Lehrentwickelung wachgerufen haben. Der Unterschied — und das ist wohl zu beachten — ist nur der, daß sie auf dem Boden des Heidenthums zu naturhafter Wucherbildung gelangen und einen tödtlichen (letalen) Ausgang voraussehen lassen oder (wie bei den ausgestorbenen Religionen) bereits herbeigeführt haben. Denn hier liegt, wie gesagt, der Fehler im Principe selber: in der grundsätzlichen Creaturvergötterung. Im Christenthum aber sollen und können sie durch das heilskräftige Princip, das ihm innewohnt, überwunden werden, wie wir das im nächsten Capitel (§ 15 ff.) nachzuweisen versuchen werden. Kann doch die gesammte Kirchen- und Dogmen-

geschichte, indem sie uns die gefahrdrohenden Symptome jener Krankheitserscheinungen aufweist, zugleich den Nachweis liefern für die gesunden Lebenskräfte des Christenthums, durch welche sich immer wieder der Ausscheidungsprozeß vollzog.

2. Es erscheint mir aber nothwendig, vorher noch einen Blick zu werfen auf jene beiden Religionsformen, die als monotheistische in näherer Verwandtschaft zum Christenthum stehen: der Judaismus und Mohammedanismus. Hat doch kein Geringerer als Schleiermacher sie wenigstens als Uebergangsformen von der mehr ästhetisch gearteten polytheistischen zu der ethisch und teleologisch ausgeprägten christlichen Religion zu werthen gesucht. Bei unbefangener Würdigung dürfte die Sache doch anders liegen.

Jene beiden historisch bedeutsam gewordenen monotheistischen Religionsformen lassen sich nur als geile Wurzelschößlinge am Baume der Offenbarungsreligion, d. h. als zerrbildliche Mischreligionen richtig werthen und beurtheilen. Blicken wir zurück auf unsere pathologische Principienlehre, so liegt für jeden Kenner der Sache auf der Hand, daß im Judenthum wie im Islam der abstract-deistische Hintergrund mit fatalistischer Tendenz und starr gesetzlicher Physiognomie (heteronomer Ergismus) sich in maßgebender Weise geltend machen. Beide arten daher unter rabbinisch-talmudischer oder schwarmgeistig prophetischer Anmaßung in fanatischen (national oder politisch sich zuspitzenden) Aberglauben aus, dessen weltförmige Kehrseite der schlaff gewordene Halbglaube oder Unglaube ist.

Was insonderheit den Judaismus anlangt, so dürfen wir ihn nur ja nicht mit der alttestamentlichen Form der Gottesverehrung verwechseln oder auf eine Stufe stellen. In Israel als dem Volk heilsgeschichtlichen Berufs werden wir vielmehr die auf wirklicher, wunderbarer Gottesoffenbarung ruhende Vorstufe des Christenthums nicht nur, sondern geradezu die bedingende Wurzel, ja den Mutterschoß der in Christo erschienenen Heilsreligion aufzuweisen haben (§ 16). Hier dagegen handelt es sich um das im schroffen Gegensatz zum Evangelium stehende, talmudische und

rabbinische Judenthum. Ich verweise hier namentlich auf Webers trefflich orientirendes Buch: „System der altsynagogalen palästinensischen Theologie." Der hier zu voller Starrheit ausgeprägte Monotheismus berührt sich aufs Engste mit der mohammedanischen Allah-Verehrung. (Vgl. neuerdings H. Grimme: Mohammed. Bd. II. System der koranischen Theologie.) Beide knüpfen ans alte Testament an — der Islam zum Theil sogar an die Religion „Jesu" —, nur daß sie den monotheistischen Grundgedanken der Offenbarung im Dienste des nationalen Rassen-Particularismus oder prophetischen Fanatismus bis zur Unkenntlichkeit verzerren: der gnadenreiche heilige Gott des Erbarmens wird zum mitleidslosen Despoten, der in seiner absoluten Ueberweltlichkeit eine unwiderstehliche Herrschaft ausübt und die strenge Erfüllung seiner Gebote, unter Androhung der Strafe oder Verheißung des Lohnes für die „Gläubigen" unbedingt fordert.

So entstanden im Judaismus und Mohammedanismus eigenartige (eklektische) Mischformen religiösen Lebens, die gegenüber dem mehr naturwüchsigen Heidenthum die bedenklichste Ausartung der wahren Gottesanbetung darstellen. Die der biblischen Tradition entlehnte Idee eines persönlichen, schöpferischen, allmächtigen Gottes bewahrt sie nicht vor jenem verhängnißvollen Determinismus, der jede herablassende Liebesoffenbarung und Selbstbeschränkung Gottes ausschließt. Der furchtbare Schicksalswille ist der unheimliche Hintergrund des Lohn und Strafe abwägenden Gesetzes. Und die daraus sich ergebende, nationalistisch-engherzig sich ausgestaltende Sklavenmoral (Heteronomie) mit ihrer Forderung des unbedingten Gehorsams in Gebetsleistungen, Almosen und Fasten übt, trotz ihres lähmenden Einflusses auf die Freiheitsentwickelung der Einzelnen einen fanatisirenden Einfluß auf die lohnsüchtigen, nach Paradieseswonnen lüsternen „gottgläubigen" Massen.

So erklärt sich der große weltgeschichtliche Einfluß dieser monotheistischen Religionen. Die Jahrtausende überdauernde Zähigkeit des Judenthums trotz der Zerstreuung (die jedes andere Volk

spurlos verschwinden lassen würde), und die zeitweilig großartige Machtentfaltung des Islam lassen sich mit aus jenem wirklich fromm gemeinten Festhalten am monotheistischen Glauben herleiten. Trotz aller ceremonialgesetzlicher Aeußerlichkeit und krankhaftem Werkdienst haben sie doch eine Lebensenergie zu Tage gefördert, die uns ein providentielles Moment in beiden erkennen und anerkennen heißt. Sie sind zum Theil durch Jahrhunderte hindurch zu einer Gottesgeißel und Zuchtruthe für die erschlaffende oder entartete Christenheit geworden. Das wäre nicht möglich geworden ohne ein Salzelement, das ihre ursprüngliche, semitische Naturanlage durchdringt und ihrem weltgeschichtlichen Dasein und Sosein einen gewissen Dauercharakter verleiht. Und dieses Salz liegt doch in den, wenn auch einseitig und starr festgehaltenen Wahrheitsmomenten ihres Glaubens an den Einigen Gott.

Allein — es gilt auch hier der Satz: corruptio optimi pessima. Der starre Widerspruch gegen das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo bringt die Anhänger beider monotheistischen Religionen zu einer Art von Verstockung, die (mit wenigen Ausnahmen) jeder Missionsarbeit bisher den stärksten Damm, die felsenhärteste Ablehnung entgegengesetzt hat. Und innerlich sind sie trotz aller Starrheit der monotheistischen Traditionen in Sekten zerfallen, die uns Krankheitserscheinungen vorführen, welche an unsere pathologische Principienlehre erinnern. Wir brauchen nur an die Sunniten und Schiiten, an die altjüdischen Pharisäer und Sadducäer (resp. Essäer), an die Karäer, Talmudisten und Kabbalisten ꝛc. zu denken. Mit dem crassesten Aberglauben geht auch hier der weltförmige Unglaube (Jungtürkenthum! Reformjudenthum!) Hand in Hand. Trotz dem „orthodox-gläubigen" Monotheismus machen sich schon frühe heidnische, insonderheit hellenistische Einflüsse in der Richtung geltend, daß eine gnostisch und pantheistisch angehauchte Philosophie (ich erinnere an das alt-alexandrinische Judenthum eines Philo und an die für die moderne Speculation maßgebenden Gedankens eines Spinoza) in dem semitischen Boden ebenso Nahrung fand, wie die deistisch-rationalistische Richtung (z. B. in einem

Moses Mendelssohn). Mögen auch ein „Nathan der Weise" und ein „Soliman" nicht als echt orientalische Typen jenes gesetzesstarren Monotheismus gelten dürfen: sie sind doch insofern nicht ohne eine gewisse historische und principielle Wahrheit, als sie uns die humanitäre Kehrseite der jenen fanatischen Religionen naheliegenden Intoleranz verkörpern. Auch der weitherzig gewordene Rabbinismus und der abgeblaßte Mohammedanismus spielten auf jenem Chicagoer Religionscongreß eine freilich recht nebulose Rolle!

Die Entartung religiösen Lebens sowohl beim Islam wie beim Judenthum erweist sich insonderheit auch durch die Unfähigkeit, lebensfähige Gemeinwesen zu schaffen oder zu erhalten. Der „kranke Mann" im Orient und die unstäte Physiognomie des „ewigen Juden" sind deß ein sprechendes Zeugniß. Und die allüberall in der Welt zerstreuten und dennoch sich erhaltenden, ja an unheimlicher Macht wachsenden Elemente des Semitenthums liefern — trotz aller antisemitischen Erregung unserer Zeit — den schlagenden Beweis, daß hier in dem einst so hochbegnadeten und gesegneten Judenvolk neben den dämonischen Einflüssen schlauer Habsucht und Herrschsucht eine Lebensenergie noch enthalten ist, die auf eine auch für christliche Reichshoffnung bedeutsame Zukunft dieses Volksthums schließen läßt. Aber der Segen hat sich in Fluch gewandelt, weil und sofern Israel von Gottes erlösender Liebe in Christo nichts wissen will und ebendeshalb seinem starren Zorn- und Allmachtsgott nicht in kindlich-anbetendem Herzensvertrauen zu nahen im Stande ist. Soweit das Judenthum und der Mohammedanismus noch an ihren streng-gesetzlichen Traditionen festhalten und nicht in weltförmiger Gleichgiltigkeit ihren religiösen Sinn haben erschlaffen lassen, dienen sie in knechtischer Furcht ihrem schrecklichen Gott und verzehren sich selbst im fanatischen Rassenhaß gegen Andersgläubige (Gojim und kâfir).

3. In allen diesen zerrbildlichen Gestaltungen religiösen Lebens innerhalb der sei es polytheistischen, sei es starr-monotheistischen Gottesverehrung tritt uns die Sünde als eine scheidende und auflösende (desorganisirende und dismembrirende) Macht entgegen, deren

heillose, weil todbringende Folgen sich mit Händen greifen lassen. Darin liegt neben dem tragischen (§ 10, 1) das in der That dämonische Element der Gottentfremdung. Das lebensvoll Geeinte, Gott und Welt, Geist und Natur, Gesetz und Freiheit, Menschheit und Einzel-Ich, Personleben und Naturleben wird auseinandergerissen. Es droht die Auflösung des idealen Grundbegriffs der Religion: der beseligenden und belebenden Gotteskindschaft, des unbedingt vertrauenden Herzensglaubens in Aberglauben und Unglauben. Wir sehen aus all den pathologischen Erscheinungen, daß unserer „physiologischen Grundlegung" der Religion (§ 6—9) volle Berechtigung zukommt, daß kein Glied in diesem organischen Gebilde unnütz ist, ja daß die Erkrankung des Einzelgliedes die Lebensfähigkeit des Gesammtorganismus zu gefährden droht (§ 10—13). —

So muß sich denn gegenüber der heillosen, geschichtlich gewordenen und psychologisch erklärbaren Verirrung das schreiende Bedürfniß nach heilskräftiger (therapeutischer) Herstellung jenes Urbildes sich uns aufdrängen. Nirgends läßt sich auf dem Boden der natürlichen Menschheit sei es innerhalb der Volksreligionen, sei es im Forschungsgebiet der nach dem unbekannten Gott suchenden Einzelvernunft, der Hebelpunkt nachweisen, von welchem aus eine Selbsterlösung, eine thatsächliche und Leben verbürgende „Wiedergeburt" der Gesinnung zu voller Heilsgewißheit oder kindlich vertrauender Gebetsgemeinschaft mit Gott als dem Vater möglich wäre. Ja, mit überwältigender Macht drängt sich uns die Wahrheit des Satzes auf: „die ganze Welt liegt im Argen" (ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται 1 Joh. 5, 19 vgl. Joh. 16, 33). Andererseits trat uns aber doch in dem allverbreiteten Ringen und Sehnen nach einer Gottesidee und wirklicher Gottesgemeinschaft in Cultus und Leben das Heilsbedürfniß und somit die Erlösungsfähigkeit der natürlichen Menschheit entgegen. Es erweist sich ebenso unbestreitbar die Berechtigung des Gedankens: „in allerlei Volk ist der Gott Fürchtende und Gerechtigkeit wirkende ihm annehmbar" (Apostg. 10, 35 δεκτὸς αὐτῷ ἐστίν vgl. 17, 24 f., Röm. 2, 14 f.).

Beides, Heilsbedürfniß und Erlösungsfähigkeit neben factischer Heillosigkeit und Gottentfremdung weist uns auf die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer specifischen, gottgeoffenbarten, geschichtlich vorliegenden Heilsreligion hin, wie sie in der Person Christi und in der Verwirklichung eines Reiches Gottes auf Erden durch das Evangelium von der erlösenden und vergebenden Gottesgnade Fleisch und Blut gewonnen hat. Es handelt sich dabei in der That nicht blos um partielle Wiederherstellung eines wesentlich Gesunden, sondern um radikale Heilung eines in seinem Blute liegenden Todkranken (Ezech. 16, 6. 22). Menschliche Aerzte können wohl durch Medicamente oder sanitäre Maßregeln, auch wohl durch kräftige Einschnitte zu „curiren" suchen, aber wirklich zu „heilen" sind sie nicht im Stande, wo der Schade „verzweifelt böse" und die Wunden „unheilbar" sind (Jer. 30, 12; Jes. 1, 5). Wo die Krankheit alle Lebenssäfte und -kräfte zu verzehren droht, da hilft kein menschliches Arzneimittel (Pharmakon), da erlahmt also auch die menschliche Heilkunde (die Pharmako-Therapie, wie das z. B. ein gewiegter Kenner, Professor Kobert in der Einleitung zu seinem auch für den dogmatischen Theologen reichhaltigen, eben erschienenen Handbuch darlegt). Die menschlichen Aerzte sind und bleiben leidige Helfer und Tröster — sie „heilen" nicht, sondern „behandeln" (curiren) nur. Heilen (sanare) und wirklich Heil (salus) bringen kann, wie auf körperlichem Gebiete nur die „Natur", d. h. die gottgesetzte Schöpfungsordnung, so auf dem geistig-religiösen Gebiete nur der Leben zeugende und erhaltende Schöpfergeist selbst, wenn er sich als Heiland und Arzt in erbarmender und mitleidender Liebe zu uns herabläßt und dem sterbenden, in seinem Blute daliegenden, zum Tode Erkrankten das Lebens-Elixir (das φάρμακον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν) darreicht.

Wir werden daher auch in unserer dogmatischen, propädeutischen Principienlehre auf die grundlegende Physiologie religiösen Lebens (§§ 6—10) und die eingehende Untersuchung der pathologischen Erscheinungsformen (§§ 11—14) nunmehr die Therapie (§§ 15—18) d. h. die Grundideen der specifisch-christlichen Heils-

lehre folgen lassen müssen. Es gilt hier nicht blos den Inhalt der christlichen, näher der lutherischen Dogmatik zu umgrenzen, sondern das specifische Heilsprincip als Mittelbegriff und bewegenden Grundgedanken (Material- besser: Realprincip) des gesammten Systems christlicher Heilswahrheit, und zwar vom centralen Standpunkt einer „Theologie des Kreuzes" im Sinne des Evangeliums, resp. unserer evangelisch-lutherischen Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung ans Licht zu stellen. —

§ 14. Zusammenfassung.

1. All die (§§ 10—13) beleuchteten pathologischen Erscheinungen lassen sich nicht blos im geschichtlich vorliegenden Heidenthum, namentlich in den großen Culturreligionen des Griechen- und Römerthums, des Brahmanismus und Buddhismus nachweisen, sondern machen sich auch innerhalb des Christenthums als sectirerische und häretische Richtungen geltend, die in der Consequenz des Princips ausgeschieden sein wollen.

2. Die beiden außerchristlichen monotheistischen Religionen (Judenthum und Islam) mit ihrem abstracten (fatalistischen) Deismus und ihrer starren Gesetzlichkeit sind zerrbildliche Mischformen und Mißbildungen, die als solche gegenüber dem naturwüchsigen Heidenthum die bedenklichsten Krankheitssymptome aufweisen.

3. Die principielle Erörterung der pathologischen Desorganisation religiösen Lebens (§§ 10—13) bestätigt uns durch Aufweisung der sündlichen Wurzel aller Mißbildungen nicht nur die Berechtigung des aufgestellten Religionsideals in seiner zusammenhängenden (physiologischen) Organisation (§§ 6—9), sondern fordert auch eine radicale Heilung, d. h. eine wiederherstellende (therapeutische) Reorganisation (§§ 15—18), wie wir sie in der durch Christum verwirklichten Heilsreligion als principielle Grundlegung für den Inhalt christlicher, resp. evangelisch-lutherischer Glaubenslehre nunmehr darzulegen haben.

Drittes Capitel.

Das Christenthum als die Heilsreligion.

(Therapeutische Principienlehre.)

§ 15. Die Wesensmomente und ihre Zusammenfassung in Ein Realprincip.

1. Wir betreten mit diesem Abschnitt unserer Untersuchung durchaus nicht ein neues Feld, etwa eine terra incognita, in die wir aus den Schneeregionen kühler Reflexion oder eiskalter Speculation hinabsteigen, um uns nunmehr der lebenspendenden Frühlingssonne zu freuen. Es wäre das nur dann der Fall, wenn wir den idealen Grundbegriff der Religion (§ 6) und seine constituirenden Factoren (§§ 7—10) „abgesehen vom Christenthum" — etwa mit dem Anspruch höherer „voraussetzungsloser" Wissenschaftlichkeit — zu entwickeln hätten versuchen wollen. Die Unmöglichkeit und Unersprießlichkeit solch eines Verfahrens für den christlichen Theologen und Principienlehrer haben wir oben (§ 5) bereits dargethan. Nur auf Grund christlicher Glaubenserfahrung konnten wir jenen Grundbegriff finden, näher in seinen Hauptmomenten darlegen und gegenüber der factisch gewordenen Irreligiosität vertheidigen und erhärten. Gleichwohl durften und mußten wir noch absehen von dem Wie und Warum der gesammten heilsgeschichtlichen Vermittelung dessen, was wir die Gotteskindschaft des Menschen und die schlechthin vertrauende Gottesanbetung des begnadigten Sünders nannten. Wir begaben uns in den Mittelpunkt des im Glauben an Christus und sein Evangelium persönlich Erlebten und stellten die religiöse Kernwahrheit dieses Erlebnisses als eine solche dar, wie sie nur durch Gottes des Vaters herablassende Selbstoffenbarung (§ 7) innerhalb einer von ihm ausgehenden Glaubens- und Bekenntnißgemeinschaft (Reich Gottes, Kirche § 8) uns zu persönlicher, erfahrungsmäßiger Gewißheit (§ 9) werden könne. Wir untersuchten allseitig den Religionsbegriff als Christen und vom christlichen Standpunkt. Aber von einer principiellen Voruntersuchung in Betreff der historischen Thatsachen oder dogmatisch

fixirten Glaubenslehren des heilsgeschichtlich verwirklichten und kirchlich-confessionell ausgeprägten Christenthums sahen wir noch ab mit vollem Bewußtsein dessen, was wir thaten und warum wir es thaten. Es galt eben zunächst den religiösen Centralpunkt zu fixiren und näher ins Auge zu fassen, um seinen einzigartigen Werth und die Tragweite dieser Kernwahrheit gegenüber den factisch eingetretenen, in der Brust des natürlichen Menschen ihr Unwesen treibenden sündlichen Gefahren der Gottentfremdung kennen zu lernen (§§ 10—13).

Auf dieser dunklen Folie wird uns nun erst der volle Glanz und die Herzen zerschlagende und heilende Macht des positiven und heilsgeschichtlich geoffenbarten Christenthums entgegentreten. Die Frage, um die es sich jetzt vor Allem handelt, prägt sich nach unserer bisherigen Deduction am klarsten aus in dem Dilemma: wie ist uns jenes Verhältniß der Gotteskindschaft und Gottesanbetung, das wir aus unserer christlichen Glaubenserfahrung als idealen Grundbegriff der Religion entnahmen (Cap. 1), trotz der geschichtlich gewordenen, auch uns fort und fort drohenden sündlichen Gottentfremdung und Irreligiosität (Cap. 2) ermöglicht nicht nur, sondern auch thatsächlich gewährleistet und verbürgt. Das aber kann nur durch einen stets sich erneuernden Heilsproceß, auf Grund der in Christo realisirten Heilsgemeinschaft geschehen. Und so gelangen wir erst hier beim Abschluß der sachlichen Grundlegung zur Dogmatik auch zu jenen Einzelfragen und Einzellehren, die sich um jene Kernwahrheit krystallisiren oder — um lieber das Bild aus dem organischen Leben zu wählen — aus jenem Keimpunkt herausentwickeln. Der Zielpunkt dieser Darlegung aber wird die Feststellung des unsere ganze systematische Lehrbegründung beherrschenden Mittelbegriffs (Realprincips) sein. —

Vor allem stellen sich uns, soll anders ein Verständniß des vollen, heilsgeschichtlich verwirklichten Christenthums und des aus ihm herausgeborenen „Dogma's" (§ 17) angebahnt werden, diejenigen bedingenden Voraussetzungen als im ersten Haupttheil der Dogmatik (Abschn. I—III) zu lösende Probleme vor das geistige

Auge, ohne welche die im Evangelium von Christo dargebotenen Heilsthatsachen und Heilswahrheiten (II. Haupttheil) unverständlich bleiben müßten. Jene wurzeln in dem erfahrungsmäßigen Bewußtsein der menschlichen *Sünde*, sowie andererseits die fruchtbar gewordenen Heilsthaten Gottes ihr Centrum haben in dem erfahrungsmäßigen Bewußtsein der *Gnade*. Denn die Sünde — als schuldbedingende gottwidrige Gesinnung des Menschen — und die Gnade — als schuldtilgende barmherzige Liebesgesinnung Gottes des Vaters — bildeten ja die eigentlichen Brennpunkte in der Ellipse christlicher Glaubenserfahrung (s. o. S. 65 ff.). Hier können wir nun näher sagen und wollen es darzulegen versuchen, wie jene beiden Brennpunkte sich mit dem decken, was wir als die nothwendige Forderung (Postulat) und die thatsächliche Verwirklichung (Realität) des Christenthums d. h. der wahrhaft göttlichen und echt menschlichen *Heilsreligion* bezeichnen können. Die in der *Heilsverwirklichung* liegenden *Realitäten*, wie sie den Inhalt des *zweiten Haupttheils* der Dogmatik bilden, werden uns (s. w. u. sub. 2) unter dem dreifachen Gesichtspunkt der *Heilsvermittelung*, der *Heilsaneignung* und der *Heilsvollendung* entgegentreten. Zunächst aber haben wir jene, die *Heilsbedingungen* in sich schließenden Postulate, die im ersten Haupttheil unseres Systems dargelegt werden sollen, auf ihre *principielle* Bedeutung und Berechtigung hin zu prüfen und zwar unter dem *dreifachen* Gesichtspunkt der *Heilsfähigkeit* (a), *Heilsbedürftigkeit* (b) und *Heilsbestimmung* (c) der Menschheit (s. das Bild im Anhange).

a) Unmittelbar gewiß und nächstliegend erscheint gerade *dem* Christen, der die Gnade erfahren hat, nicht seine *Heilsfähigkeit*, sondern seine *Heilsbedürftigkeit*, besonders bei vertieftem Schuldgefühl und Sündenbewußtsein (s. o. S. 67 ff.). Aber in dem menschlichen Sündenbewußtsein liegt ein noch ungelöstes Räthsel, ein innerer qualvoller Zwiespalt. Der Mensch — auch der natürliche — bewegt sich nicht bequem in dem Sündendienst. Er empfindet — kraft des Gewissens und des ihn nöthigenden (abstringirenden) Sittengesetzes — fort und fort den inneren Widerspruch des *Seinsollens* und des

thatsächlichen Soseins. Die Sünde ist zwar selbst eine dämonische Macht, und wir werden sehen, welchen satanischen Hintergrund sie hat. Aber der in seinen sittlichen und religiösen Zweifeln hin- und hergeworfene, ringende, von innerer Unruhe zerplagte Mensch ist auch als sündiger kein Teufel. Das Böse kann sich wohl in ihm bis zur satanischen Bosheit entfalten und steigern. „Von Natur" — mag er sich auch als „Kind des Zorns" fühlen — ist er kein ausgesprochener Gottesfeind. Das Gebanntsein unter die Macht des Fleisches und der sündigen Lust hat für ihn, wie wir sahen, etwas Tragisches (S. 164 ff.). Er sehnt sich heraus aus diesem „Kettenschmerz", aus allem Todesgrauen. Er hat keine dauernde, wahre Freude im Sündendienst und das erträumte, wie erjagte „Glück" wird ihm immer wieder zur Täuschung (Illusion), der die Enttäuschung, zu einem „Genuß", dem der Ekel unausweichlich folgt. Er ist ein Kranker, der sich nach Gesundheit sehnt, ein Gelähmter, der nach Freiheit ausschaut, ein Sterbender, in dem der Lebensdurst unauslöschlich ist. Die Sehnsucht nach dem Göttlichen mahnt ihn an seine ursprüngliche Heimath. Obwohl ein Bürger dieser irdischen Welt kraft seiner leiblich bedingten Naturseite, gehört er doch einer höheren, unsichtbaren und ewigen Welt des Geistes an, die ihn auf seinen schöpferischen Urquell hinweist. Sonst wäre in dem zeiträumlich beschränkten Menschen die Entstehung und die stets wieder versuchte Ergründung des Ewigkeitsgedankens absolut unerklärlich. Er müßte Gott und den Gottesgedanken los zu werden suchen, da ihn schon dieser Gedanke, diese „Idee" zu zerquälen droht. Statt dessen kann er es — wie die ganze Tragödie menschlich geistigen Ringens beweist — nicht lassen, immer wieder nach dem „Unendlichen" zu forschen und durch den, wenn auch vergeblich gemachten Versuch zum „Himmel" zu steigen, sich sein Erdendasein zu vergällen; oder wenn seine Ikarusflügel an Sonnenglanz und -gluth schmelzen, auf die Erde niederzustürzen. Im Staube sich wälzend wagt er gleichwohl immer wieder den Flug nach Oben!

Dieses endlose Sehnen, dieses sich „mühselig und beladen"

Fühlen ist der erfahrungsmäßige Thatbeweis, daß „ein edler Sklave in ihm ist", daß er um ein „verlorenes Paradies" trauert, daß jenes „immer strebend sich Bemühen" auf seine Erlösungs- und Heilsfähigkeit hinweist. Er ist kein Satanskind, sondern ein „verlorener Sohn", in welchem die Erinnerung an das Vaterhaus nicht ganz erloschen ist.

So erscheint denn doch als erste bedingende Voraussetzung für das Verständniß des Christenthums d. h. der wirksamen und thatsächlichen Heilsreligion die Anerkennung der Heilsfähigkeit des Menschen. Diese beruht nicht blos auf jenem eigenartigen Gewissenszwiespalt in dem zwar sündigen, aber nach Gott sich sehnenden Menschen. Sie weist uns vielmehr — wenn wir den Wesensgrund seines Daseins (ontologisch) ins Auge fassen — auf eine schöpferische Anlage hin: auf das durch die Sünde nicht gänzlich zerstörte, sondern nur entstellte Gottesbild in ihm. Wenn also der erste Haupttheil der Dogmatik die Heilsbedingungen enthalten soll, so wird der von der Heilsfähigkeit handelnde erste Abschnitt grundlegend die christliche Seinslehre (Ontologie) so darzulegen haben, daß wir a) Gott als schöpferischen Urquell des Heils (christl. Theologie); b) die Welt als den gottgeschaffenen Boden für die Heilsverwirklichung (christl. Kosmologie) und c) den Menschen in seiner Gottes- und Weltbildlichkeit als heilsfähige Creatur (christl. Anthropologie) verstehen lernen.

In jenem Augustinischen „Tu fecisti nos ad te" spricht sich schön und klar jener Grundgedanke aus, der — im Gegensatz zur pessimistisch-manichäischen Auffassung der Menschheitssünde — eine Hauptbedingung für das Verständniß der allgemein menschlichen Heilsreligion, der in Christo thatsächlich vollzogenen Erlösung ist.

Wo (im dualistischen oder pantheistischen Sinne vgl. § 10, 3) das Böse in die Substanz irdischer (materieller) Menschennatur versetzt wird, da könnte eine Erlösung nur durch Aufhebung oder Zerstörung der Menschennatur erfolgen. Mit der echt heidnischen (abergläubischen) Substanzialisirung der Sünde als der „nothwendigen" Beigabe der leiblichen Natur des Menschen (Manichäismus) ginge nicht blos der Schuldbegriff und die Zurechnungs-

fähigkeit des Menschen verloren, sondern Gott, der Schöpfer, würde selbst zum Urheber der Sünde (causa peccati). Gerade das geheimnißvolle Ineinander von Geist und Leib, von Person- und Naturleben, von Freiheit und Gebundenheit, von Gottes- und Weltbildlichkeit macht uns die Stellung des Menschen als eines geschichtsfähigen und im Fall der Fehlentwickelung erlösungs- oder heilsfähigen Wesens verständlich. Weil der Mensch weder Engel noch Thier, weder bloßes Geistwesen noch bloßes Naturwesen ist, weil er, auch als Irrender, weder ein Satan noch ein unschuldig Leidender (innocenter patiens) genannt werden darf, erkennen wir in dieser seiner Doppelstellung eine Prognose seiner Heilsbestimmung. Wie aber diese Gott- und Weltverwandtschaft des Menschen eine Entstehung der schuldbedingenden Sünde (aus dem Mißbrauch der Freiheit) ermöglicht, wie das schöpferische Urbild (Gott) und das geschöpfliche Abbild (der Mensch) auf dem Boden einer gottgeschaffenen Naturwelt eine zwischen Gott und der Menschheit vor sich gehende Geschichte (resp. eine heilsgeschichtliche Entwickelung) in Aussicht stellt, wird die Dogmatik in erster Linie darzustellen und zu begründen haben. Wir bezeichnen (siehe das Bild im Anhange) diesen ersten Abschnitt des Systems der Heilswahrheit als dogmatische Ontologie (Seinslehre); denn hier tritt uns, dreifach gegliedert, die theologische, kosmologische und anthropologische Grundlage christlicher Heilslehre entgegen, und zwar in der Form einer vollberechtigten, weil durch Gottes Offenbarungsweise selbst bedingten Glaubensmetaphysik. Bei der Ausführung der dogmatischen Gotteslehre (Theologie im specielleren Sinne) werden wir daher nicht von dem „Absoluten" auszugehen oder darzulegen haben, was Gott „an und für sich" sei. Das wäre — im Widerspruch zu Gottes eigner Offenbarungsweise (s. o § 8) — eitel speculirende, philosophische Metaphysik. Um unsere gegenwärtige (reale) Heilsfähigkeit oder ursprüngliche (ideale) Heilsbestimmnng verständlich zu machen, gilt es vielmehr Gott als den Heilsgrund oder ewigen Urquell des Heils zu erfassen, wie er für das christliche Glaubensbewußtsein bereits in der Erschaffung der Welt, sofern sie der Boden für seine heilsgeschichtliche Selbstbezeugung ist, als „Gott für uns" sich zu erkennen giebt. So zielt auch — in bewußtem Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise — die dogmatische Weltlehre (Kosmologie) auf den gottes- und weltbildlich geschaffenen Menschen ab (Anthropologie), um dessen Heilsfähigkeit — im Gegensatz zum manichäisch-abergläubischen Pessimismus — es sich in diesem ganzen ersten Hauptabschnitt der Dogmatik handeln muß. Nur dadurch kann diese grundlegende dogmatische Metaphysik — wenn man sie noch so nennen will — dem Vorwurf philosophirender Abstraction und Speculation entgehen (s. w. u. § 21 f.).

b) Aber gerade in der eigenartigen Doppelstellung des Menschen, in dem geheimnißvollen Zwiespalt seines Wesens, liegt neben

der (empirischen) Heilsfähigkeit und dem unauslöschlichen (subjektiven) Heilsbedürfniß auch der Erweis seiner thatsächlichen (objectiven) Heillosigkeit. Jener oben erwähnte tragische Zustand der Heilssehnsucht giebt noch keineswegs die Gewähr der eigenen Heilkraft. Im Gegentheil. Die innerlich auch noch so tief empfundene (ideale) Bestimmung zur Gotteskindschaft weckt in dem ehrlich sich selbst prüfenden und richtenden Menschen das doppelt lähmende Gefühl der eigenen Verschuldung und Ohnmacht. Er mag ein edler Sklave sein: ein Sklave seiner Sündenluft ist und bleibt er doch, so lange kein überragendes Motiv ihm den Weg zur Freiheit eröffnet. Er schmachtet in seinem Gefängniß, es sei denn, daß Gott selbst die Thüren sprengt und ihn aus seinen Ketten erlöst. Es reicht jene Ahnung seiner göttlichen Bestimmung als eine ans Gewissen sich drängende Forderung Gottes gerade hin, ihn doppelt verantwortlich zu machen. Und das Elend des Schuldgefühls kann und muß sich wie unter dämonischem Einfluß steigern bis zum Jammer der Gottverlassenheit, bis zum Gefühl der Verdammlichkeit, des Verfallenseins an die Todesmächte in Folge der eigenen Gottesferne. Das „cor nostrum inquietum est" erscheint aber gerade hier als der Weg zum Verständniß für die befreiende Friedensmacht des Evangeliums, die erfahrene Bitterkeit der Sündennoth als Bedingung für die empfundene Süßigkeit der Heilsbotschaft.

So gilt uns die Heilsbedürftigkeit des Menschen als die zweite nothwendige Bedingung für das Verständniß des Christenthums oder der Heilsreligion. Die Lehren von dem Ursprung der Sünde, ihrem satanischen Hintergrunde, ihrer thatsächlichen Allgemeinherrschaft (Gattungsgestalt) und ihrer todbringenden Folgen müssen im zweiten Abschnitt christlicher Glaubenslehre (in stetem Gegensatz zur pelagianischen Oberflächlichkeit) dargelegt und methodisch begründet werden.

In diesem zweiten Abschnitt, den wir als Hamartologie bezeichnen können (s. d. Bild im Anhang), wird der dogmatische Inhalt sich ebenfalls dreifach gliedern, je nachdem wir den Ursprung, die Herrschaft und die

Folgen der Sünde ins Auge fassen. Ihr dämonischer Ursprung (Satanalogie) wird uns auch ihr eigenartiges, specifisch geistiges Wesen erkennen lehren. Ihre die menschliche Gattung beherrschende Macht wird als eine mit dem „Fleisch" zusammenhängende sich erweisen (daher Sarkologie). Und ihre Folgen, Uebel und Tod, werden schließlich die Heilsbedürftigkeit des Menschen ad oculos zu demonstriren im Stande sein (Ponerologie oder deutlicher Thanatologie). Auch hier tritt ein bedeutsamer häretischer Gegensatz in den Vordergrund. Es ist die principielle Consequenz des deistischen (un- oder halbgläubigen) Rationalismus (s. § 10), der des Menschen „eigener Vernunft und Kraft" ganz oder theilweise die Initiative zutraut, wenn es sein Heil gilt. Während der Manichäismus die Sünde substanzialisirt, so erscheint sie dem pelagianischen (oder semipelagianischen) Standpunkt als eine mehr oder weniger leichte Erkrankung (levis macula), bei welcher die „Natur" sich ganz oder theilweise selbst zu helfen vermag. Wenn die dämonisch knechtende und todbringende Macht der Sünde verkannt oder geradezu (in der Richtung zum ungläubigen Optimismus) geleugnet wird, kann die Bedeutung und die Tragweite des Christenthums als Heilsreligion nicht erfaßt werden. Die schlechthinige Heilsbedürftigkeit des Menschen in jener oben erwähnten dreifachen Beziehung darzulegen, wird eine Hauptaufgabe der christlichen Dogmatik sein. —

c) Aber weder die Heilsfähigkeit noch die Heilsbedürftigkeit des Menschen verbürgen uns an und für sich die Gewißheit, daß die dem Tode verfallene Menschheit gerettet werden kann und soll. Der Eintritt wirklicher (realer und radicaler) Heilung setzt einen göttlichen Grund, einen in Gottes des Vaters ewiger und heiliger Liebe wurzelnden Heilswillen voraus. Wie wir schon bei dem idealen Grundbegriff der Religion ersahen, erfordert die Gotteskindschaft des Menschen, soll sie anders wirklich zu Stande kommen, die göttliche Selbstkundgebung, die Initiative Gottes des Vaters. Erst dann kann die Heilsbestimmung der zu Gott geschaffenen, aber in der Hölle sündlicher Ungewißheit sich verzehrenden Menschheit gewährleistet sein. Das augustinische „donec requiescat in te" — käme nimmermehr zu Stande, fände keine zuversichtliche Gewißheit in unserem Herzen, wenn nicht Gottes ewiger Heils- und Gnadenrathschluß feststünde. Von einem solchen wissen und an einen solchen zuversichtlich glauben können wir aber nur dann, wenn der Gott der Gnade nicht blos als alleiniger Heilsurheber

(I, 1) in seinem uns vielleicht verborgenen überweltlichen und überzeitlichen Liebeswillen vorgestellt oder gedacht wird, sondern diesen auch innerweltlich und innergeschichtlich in einer allmählich fortschreitenden, erzieherischen Offenbarungsökonomie (vgl. §§ 8 u. 16) derart angebahnt hat, daß die Erscheinung Christi in der „Fülle der Zeit" uns zugänglich und verständlich, glaubwürdig und überzeugungskräftig erscheint.

An jenen beiden, oben gerügten häretischen Irrthümern können wir die Bedeutsamkeit dieser dritten Grundbedingung für das Verständniß des Christenthums als der thatsächlich erschienenen Heilsreligion wahrnehmen und prüfen. Der manichäische Standpunkt wird, wenn er überhaupt eine Erlösung aus der „Sündensubstanz" annehmen und anstreben will, die Heilsbeschaffung mehr oder weniger plötzlich (abrupt) durch einen die Menschennatur umschaffenden Zauber oder unvermittelten Wunderact sich denken müssen. Er gelangt von seinen pessimistischen Voraussetzungen zu einem abergläubischen fatalistischen Determinismus (s. o. § 11), der die Idee der Heilsbestimmung der Menschheit als solcher gefährden muß. Andrerseits wird jene pelagianisirende, die menschliche Freiheit trotz der Sünde betonende Grundansicht die alleinige Heilscausalität des göttlichen ewigen Liebeswillens bedrohen. Von seinen optimistischen Voraussetzungen aus wird der rationalisirend-deistische Standpunkt die von ihm zugestandene „Erziehung des Menschengeschlechts" seines wunderbaren Charakters zu entkleiden und unter die allgemeinen Bedingungen zeitgeschichtlicher „Entwickelung" zu stellen suchen. Dadurch wird aber die Heilsbestimmung der Menschheit, wenn ihr der göttliche Urgrund (Aetiologie) und das gottgewollte Ziel (Teleologie) verrückt, von menschlicher Freiheit und Mitwirkung abhängig gemacht wird, ungewiß und fraglich. Wir können jene Consequenz des Pelagianismus als casuistischen Indeterminismus bezeichnen.

Gegen jene beiden gefahrdrohenden Irrthümer wird also die christliche Dogmatik stets auf ihrer Hut sein müssen, wenn sie als dritte Grundbedingung christlicher Heilsreligion die Heilsbestimmung der Menschheit ins Auge faßt. Nach dem oben Gesagten darf wohl dieser Abschnitt mit Rücksicht auf die zielsetzliche und heilsgeschichtliche Allmählichkeit in der Anbahnung des Heils als dogmatische Teleologie bezeichnet werden. Die Ausführung dieser auf ein Reich Gottes in der „Fülle der Zeit" hinweisenden Teleologie müßte ein Dreifaches umschließen. Zunächst handelt es sich (ätiologisch) um den ewigen Grund jener Heilsbestimmung, wie er allein im ewigen Gnaden-Rathschluß (*πρόθεσις*), also im göttlichen universellen Heilswillen zu suchen ist. Der etwas auffallend klingende, aber allein zutreffende

Terminus „Protheſiologie“ dürfte am ſchärfſten der Inhalt dieſes Capitels — namentlich im Unterſchied von der die Heilsaneignung bedingenden Gnadenwirkung in der Einzelperſönlichkeit (Charitologie ſ. w. u. sub. V) — zu kennzeichnen geeignet ſein. Sodann würde die heilsgeſchichtliche Anbahnung des Heilswillens nach ſeiner vorläufig particulariſtiſchen Form (in Iſrael) unter dem Geſichtspunkt göttlicher Offenbarungs-Oekonomie im Alten Bunde darzulegen ſein (Oekonomenologie). Endlich müßte die Heilsbeſtimmung der Menſchheit mit Rückſicht auf die weltgeſchichtliche Leitung der Heidenvölker als univerſelles Reichsziel im Hinblick auf die „Erfüllung der Zeiten“ (*πλήρωμα τῶν καιρῶν* Gal. 4, 4; Eph. 1, 10) ins Auge gefaßt werden (Pleromatologie).

Wir folgen in dieſer Angabe und Anordnung des Inhalts der Dogmatik, ſoweit die Vorausſetzungen oder Vorbedingungen für das Verſtändniß des Chriſtenthums als der geſchichtlich verwirklichten Heilsreligion in Betracht kommen, nicht einem willkürlich erdachten (ſpeculativen) Schema oder einer Syſtemſucht, ſondern den bibliſch bezeugten und in der Glaubenserfahrung des Chriſten nachweisbaren Momenten göttlicher Selbſtkundgebung. Zunächſt muß der, von dem es heißt, daß er iſt das A und das O, der Gott, der da iſt und der da war und der da kommt (*ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* Offb. 1, 8 vgl. 2 Moſ. 3, 14; Ich bin oder werde ſein, der ich bin oder ſein werde 5 Moſ. 4, 38) als ewiger Urquell des Heils und Schöpfer alles Seienden (Ontologie) uns verſtändlich und zugänglich werden, ſollen wir anders die Heilsfähigkeit des zu Gott geſchaffenen (gottes- und weltbildlichen) Menſchen als erſte Prämiſſe der chriſtlichen Weltanſchauung in ihrem tiefſten, innerſten Grunde erfaſſen. — Sodann tritt das Geheimniß des Böſen, der Urſprung und das zerſtörende Weſen der Sünde uns gleich im Anfange der bibliſchen Urkunde (1 Moſ. 3, 1 ff. vgl. 5, 12 ff) entgegen (Hamartologie) und durchzieht zum Erweis der Heilsbedürftigkeit des Menſchen, wie wir ſehen werden, die ganze heil. Schrift. Und auf der Folie des thatſächlich eingetretenen Unheils wird uns von vorn herein (1 Moſ. 3, 15 ff.) die Ausſicht auf das gottgewollte Ziel (Teleologie) eröffnet (vgl. Gal. 4, 4; Eph. 1, 10: *οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*), auf den ſiegreichen Kampf, der Heil und Erlöſung bezweckt und uns ſo die ewig gewollte, in Iſrael angebahnte, im Heidenthum erſehnte und in Chriſto verwirklichte Heilsbeſtimmung der Menſchheit verbürgt. Im Einzelnen hiefür den Schriftbeweis darlegen hieße der dogmatiſchen Entwickelung ſelbſt vorgreifen. Ich verweiſe übrigens ſchon hier auf das Bild im Anhange, wo in überſichtlicher Weiſe die Dreigliederung des Altars den oben hervorgehobenen Geſichtspunkten entſpricht und die Heilsbedingungen für das Verſtändniß des Chriſtenthums als der Heilsreligion plaſtiſch vors Auge ſtellt.

2. Wenn es sich nun ferner um die Verwirklichung der Heilsreligion (im zweiten Haupttheil der Dogmatik Abschnitt IV—VI) handelt, so steht selbstverständlich die Person des erschienenen Heilandes im Vordergrunde.

a) Christus als Heilsmittler verkörpert in sich nicht nur das Religionsideal (im Sinne der Gotteskindschaft und -sohnschaft), sondern gilt der christlichen Glaubenserfahrung als der menschgewordene, offenbare Gott, als der Heilsgrund, als Kern und Stern des Evangeliums von der Gnade Gottes, als Kreuz und Krone im Bau der Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott. In ihm hat die erbarmende Gottesliebe Fleisch und Blut gewonnen. Der Thatsächlichkeit des Unheils entspricht nur, soll es anders erfolgreich überwunden werden, ein thatsächlich erschienener Heiland. Und zwar ein solcher, der uns nicht nur durch Beispiel und Lehre, als Urbild oder Vorbild zur Gottesgemeinschaft und kindlich vertrauender Gottesanbetung mahnt, sondern als Gegenstand der Anbetung diese Gemeinschaft uns überhaupt erst nahebringt, ermöglicht und verwirklicht. So wird für den Christen Christus der Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt der ganzen Menschheitsgeschichte, sofern sie auf ein Reich Gottes, auf eine Heilsgemeinschaft mit Gott und in Gott abzielt. In ihm ist Princip und Wirklichkeit (Idee und Geschichte) derart geeint, daß beides nicht von einander geschieden werden kann, ohne das Christenthum als die Heilsreligion zu schädigen.

Daß in dieser unserer religiösen Stellung zu Christus das ganze Christenthum wurzelt und gipfelt, dürfte für den im Heilsglauben Erfahrenen selbstverständlich sein. Nicht in einem trinitarisch sich zuspitzenden Dogma von der Gleichwesentlichkeit (Homousie) des Sohnes mit dem Vater, nicht in einer theologischen Analyse der übernatürlichen Geburt Christi oder der Zweinaturenlehre, nicht in der disputablen Frage nach einer möglichen und wirklichen Entäußerung (Kenose) des Göttlichen bis zum „Tode am Kreuz“ liegt das centrale Wesen des Christenthums. Das sind alles Consequenzen — vielleicht sehr wichtige und später sich uns

als „fundamental" erweisende — Consequenzen des schlichten Glaubens an Christus als unseren „Herrn und Gott", als unseren einigen gottmenschlichen Erlöser und Versöhner. Ja nicht einmal in dem Mysterium der wunderbaren Menschwerdung, wie der Jungfrauengeburt als solcher, noch auch in den Einzelthatsachen der Auferstehung, Himmelfahrt oder Wiederkunft zum Gericht liegt der Kern des Evangeliums und des evangelisch echten Christenthums. Alles das kann man wissen und in gewissem Sinne anerkennen oder davon, als von „unumstößlichen Wahrheiten" überzeugt und doch kein Christ im Sinne Christi und des wahren, wesenhaften Christenthums sein. Denn dieses steht und fällt mit dem religiös gearteten Glauben an diese Person als meinen Heiland und einigen Heilsmittler, in welchem ich Gott als den Vater habe und kindlich anbete.

Aber freilich setzt diese einzigartige religiöse Stellung zu dem „Menschen Jesus", zu dieser zeitgeschichtlich uns fernliegenden, aber durch Wort und Geistwirkung uns nahen „Person" die wirkliche und wahrhafte Anerkennung — nicht etwa blos seiner „Göttlichkeit", die gilt von jedem genialen Menschen! — sondern seiner wirklichen, wesenhaften und überzeitlichen Gottheit voraus. Sonst näherten wir uns heidnischem Heroencult und machten das Geschöpf (den Menschen Jesus) zum Gegenstande unseres unbedingten Vertrauens d. h. der Anbetung. Das gewaltige „du sollst Gott allein anbeten und ihm allein dienen" machte uns zu Schanden und müßte uns der Creaturvergötterung zeihen, wenn wir statt Gott allein dem „Menschen Jesus" unbedingt vertrauen d. h. eben an ihn glauben und in diesem Sinne ihm anbetend huldigen wollten. So ist also jede gläubige Verehrung Christi im religiösen Sinne — wie sie seinem Selbstzeugniß und seinem wiederholt geäußerten Anspruch auf unbedingten Glauben allein entspricht — ein Selbstwiderspruch, wenn nicht eine Scheinpietät (Heuchelei), falls man nicht vor ihm als unserem Gott und Herrn das Knie zu beugen im Stande ist.

Die moderne Vermittelungstheologie, wenn sie — wie

jener alte Rationalismus und Supranaturalismus — in Christo den „reinen Menschen" oder „menschlichen Gottessohn" verehrt, dessen religiös-sittliche Urbildlichkeit oder Vorbildlichkeit uns den „offenbar gewordenen Gott" nur nahe bringt, muß zu Schanden werden an dem Selbstzeugniß Jesu von seiner wesenhaften Gottheit. — Es ist ein handgreiflicher Selbstwiderspruch, wenn wir an ein jedenfalls creatürlich bedingtes und menschlich beschränktes Wesen glauben, d. h. ihm göttliche Verehrung und Anbetung zollen. Die schreiende Dissonanz zwischen dem positiven christocentrischen (altkirchlichen und urchristlichen) Glauben an Jesus als den ewigen Sohn Gottes, der um unseres Heiles willen Mensch ward, und jener zweideutigen, halb gläubigen und halb ungläubigen Anerkennung seiner „Göttlichkeit" als des „Reichsstifters" und „Offenbarers Gottes" liegt nicht in einem verwickelten Dogma trinitarischer oder christologischer Art, sondern in der praktisch und religiös schlichten Gewissensfrage, die jeder erfahrene Christ beantworten kann und soll: Wie dünket dich um Christus? Ist dir Christus dein „Herr und Gott", der einige Grund deines Heilsglaubens und deiner Heilshoffnung? Oder treibst du Götzendienst, indem du einem „Menschen" Anbetung zollst, der nicht Gott ist im vollen und wahren Sinne, sondern vielleicht nur als solcher von Andern proclamirt worden oder sich selbst — horribile dictu — proclamirt hat.

Hier stehen wir vor einem furchtbar ernsten Entweder—Oder, vor einer Gewissensfrage, deren Beantwortung ein aufrichtiger Christ heutzutage ebensowenig umgehen kann, als damals die Pharisäer und Juden, die mit einem gewissen Recht das „Kreuzige, kreuzige" riefen, weil dieser Menschen- und Zimmermannssohn sich „Gott gleich machte" und sich den gottgesandten Messias, einen „Herrn Davids" nannte, ja als „das Licht der Welt", als „die Wahrheit, den Weg und das Leben" zu bezeichnen wagte und seine Gottessohnschaft derart in die Ewigkeit rückte, daß er seinen Jüngern sagen durfte: „wer mich sieht, sieht den Vater" und: „ehe denn Abraham ward, bin ich." Hierin liegt ja das

anerkanntermaßen große Geheimniß, das tiefste, unergründliche und doch unerschöpflich reiche Problem des Christenthums und der Heilsoffenbarung Gottes verborgen (§ 8, 2). Dieses Problem wird dem im Glauben erfahrenen Christen für seine wissenschaftlich-dogmatische Denkarbeit vorläufig zu einem ungelösten, aber praktisch-wichtigen Postulat von geradezu fundamentaler Bedeutung. Dieses in seiner Tiefe und reichhaltigen Wahrheit zu erfassen, ihm nachzudenken und es fruchtbar zu machen, zu beseligender Realität für uns zu erheben, ist und bleibt eine Hauptaufgabe, ja der centrale Inhalt des gesammten christlichen Lehrsystems. Nicht etwa die Idee der Gottmenschheit, sondern der lebendige, gekreuzigte und auferstandene Christus, wie er als Heilsmittler in Niedrigkeit und gehorsamer Selbstbeschränkung auf Erden erschienen, das Versöhnungswerk mit seinem Opferblute besiegelt und „alle Tage bis an der Welt Ende" .als der „zur Rechten der Majestät" erhöhte Gottes- und Menschensohn seiner Reichsgemeinde nahe ist und von ihr in religiöser Pietät des Glaubens angebetet wird — das ist der christocentrische (resp. staurocentrische) Vorwurf der Dogmatik, wenn sie anders sich als einen lebendigen Zweig, ja als die Krone jener „Theologie des Kreuzes" bewähren will, die allein in das offenbare Geheimniß der liebevollen und erbarmenden Herablassung und Selbstbeschränkung des leidenden und mitleidenden Gottes einzudringen vermag.

Es ist auch hier nicht ohne Interesse, die gefahrdrohenden häretischen Irrthümer ins Auge zu fassen, wie sie aus der oben erwähnten manichäischen und pelagianischen Auffassung der Sünde mit innerer Folgerichtigkeit sich ergeben. Auf dieser Folie der christologischen (resp. trinitarischen) Irrlehren tritt die Nothwendigkeit und Berechtigung unseres principiellen Grundgedankens in Betreff der Person Christi, d. h. die gottmenschliche Eigenart des Heilsmittlers in hellere Beleuchtung. Es gilt vor Allem, jenen auf dualistisch-manichäische Motive zurückgehenden Irrthum abzuweisen, der es zu einer vollen und wahren Menschheit Jesu nicht kommen läßt. Wird die Sünde als zum Wesen (Substanz) der menschlichen, sinnlich bedingten Natur gehörig angesehen, so kann der Erlöser nicht wirklich unser Fleisch und Blut angenommen haben. Er wird zur Scheingestalt auf Erden (doketischer Irrthum); ihm wird, namentlich wenn wir ihm Sündlosigkeit zuschreiben

wollen, die geschichtliche Entwickelungsfähigkeit, das thatsächliche Wachsen und Werden abgesprochen werden müssen, wie das in den mehr oder weniger gnostisch oder neuplatonisch angehauchten Häresien zu Tage tritt. Es mischt sich ganz consequent (s. o. S. 233 ff.) jener mystisch-pantheistische Zug in die dualistische Weltanschauung hinein, in Folge dessen die Gottheit selbst in den Weltproceß herabgezogen wird. Es droht dann das individuell Menschliche in der Erscheinung des Gottmenschen ebenso verwischt zu werden, als seine ewige, persönliche Unterschiedenheit von Gott dem Vater (Präexistenz des persönlichen und personbildenden Logos). So entwickelt sich aus jenem (über- und abergläubisch) doketischen Grundirrthum einerseits die sogen. monarchianisch-sabellianische Häresie, die das Göttliche in Christo zu einer vorübergehenden Offenbarungsform (Phänomen) der einheitlich (antitrinitarisch) gedachten Gottheit herabsetzt. Andererseits wird dadurch jene verhängnißvolle Irrlehre angebahnt, die im Monophysitismus offenkundig erscheint. Hier verschlingt das allwirksame, einer Selbstbeschränkung unzugängliche schlechthin (absolut!) Göttliche die wirklich menschliche Eigenart Jesu. So kehrt die monophysitische Christologie in jenen verfehlten Ausgangspunkt zurück und wird zu einem verhängnißvollen Doketismus, der die Heilswirklichkeit in Christo aufzuheben droht. Wenn irgendwo, so tritt hier die Wichtigkeit des Satzes: principiis obsta handgreiflich zu Tage.

Ebenso lehrreich ist es, die Consequenz der (halb- oder ungläubigen) pelagianisirend-deistischen Weltansicht auf christologischem Gebiete zu verfolgen. Wird die thatsächliche Heillosigkeit der sündigen Menschheit verkannt und ihre Heilsbedürftigkeit nicht in vollem Sinne zugestanden (s. o. S. 235 ff.), so reicht es aus, wenn ein Gottesmensch, ein „Heros auf dieser sublunarischen Welt" eintritt, um die gottentfremdete Menschheit ihrem schöpferischen Urquell wieder näher zu bringen. So entpuppt sich der ebjonitische Irrthum aus dem pelagianischen Grundgedanken. Und wenn auch dogmenhistorisch die ebjonitische Häresie, welche die bloße Menschheit Jesu auf Kosten seiner Gottheit betonte, früher auf der Bildfläche irrthümlicher Lehrgestaltung erschien: ihr principieller Hintergrund ist jener judaisirende Deismus, der mit der abstracten Ueberweltlichkeit Gottes jene gesetzlich-moralistische Anschauung verknüpfte, wie sie in der späteren pelagianisirenden Richtung (im 5. Jahrh.) sich auf anthropologischem Gebiete geltend machte. Dieser erst von Augustin offen ins Unrecht gesetzte Irrthum spukte bereits in all jenen Kreisen, die das Göttliche in Christo durch subordinatianische (arianische) und nestorianische Auffassung herabsetzten oder verflüchtigten. Der Subordinatianismus ist die specifisch theologische (trinitarische) Form jener Häresie, die zwar die „Göttlichkeit" Jesu als des Heilsmittlers und „Offenbarers" Gottes zugesteht, aber mit seiner „Gottheit" nicht vollen Ernst macht, ihn als die vielleicht höchste und erste, aber doch als „Creatur" an-

ſieht, alſo auch das Neuſchöpferiſche ſeiner Heilswirkung durch eine Herabſetzung des Heilsmittlers auf das mehr oder weniger geſchöpfliche Gebiet gefährdet. Specifiſch chriſtologiſche Geſtalt gewinnt dieſer Irrthum, wenn er von der wahren und wirklichen Menſchheit der Perſon Jeſu ausgehend das in ihm offenbar werdende „Göttliche“ (ſeine „göttliche Natur“) nicht als das centrale (perſonbildende) Moment (κατὰ φύσιν) anerkennt, ſondern als eine Art göttlicher Gnadengabe (κατὰ χάριν) anſieht, die der menſchlichen Perſon des gottgeſandten Erlöſers „von Oben“ verliehen iſt, um ſein Heilswerk auf Erden zu vollführen. Die innere Conſequenz dieſes Neſtorianismus iſt jener Adoptianismus (im 8. Jahrh.), der die Gottesſohnſchaft Chriſti lediglich in ethiſch-religiöſem Sinne gefaßt ſehen will, indem Gott den Menſchenſohn Chriſtus als ſeinen eingeborenen Sohn annimmt (adoptirt) und ihn ſo zum „Offenbarer“ ſeines göttlichen Liebeswillens macht (ähnlich die älteren Socinianer und die neueren Ritſchlianer). Hier erſcheint ſtets das ſpecifiſch Menſchliche als das conſtitutive Moment und bei der abſtracten Verhältnißbeſtimmung zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem muß der neſtorianiſche, wie der ſubordinatianiſche und adoptianiſche Irrthum immer wieder in den ebjonitiſchen einmünden und erklärt ſich aus den pelagianiſirenden Vorausſetzungen.

Indem beide chriſtologiſchen (reſp. theanthropologiſchen und trinitariſchen) Irrthümer ſich gegenſeitig bekämpfen, müſſen ſie unwillkürlich für den bibliſch berechtigten, poſitiv-kirchlichen (chriſtocentriſchen) Grundgedanken Zeugniß ablegen. Der doketiſch angehauchte Monophyſitismus wird zum Zeugniß für den gewaltigen Eindruck des wahrhaft Göttlichen in Chriſto; und der ebjonitiſch gefärbte Neſtorianismus tritt für die volle, geſchichtliche Wirklichkeit der menſchlichen Perſon Jeſu ein. So bekämpfen und widerlegen ſich beide und erhärten an ihrem Theil die Wahrheit der kirchlichen Chriſtologie. Es wird eine Hauptaufgabe der Dogmatik ſein, bei der Durchführung dieſer Centrallehre des ganzen Syſtems der Heilswahrheit den Nachweis zu liefern, daß auch hier die abergläubiſch oder ungläubig, myſtiſch oder rationaliſtiſch gefärbten Extreme ſich berühren, daher oft in ihr Gegentheil umſchlagen und das in der Mitte liegende, tiefgreifende Glaubensproblem in ſeiner principiellen Bedeutſamkeit theils wirklich ſchädigen, theils durch ihren doppelſeitigen Widerſpruch zu klären geeignet ſind. Wer in doketiſcher oder ebjonitiſcher (ethniſirender oder judaiſirender) Tendenz, ſei es die Menſchheit, ſei es die Gottheit Chriſti gefährdet, wer in Folge deſſen die einheitliche gottmenſchliche Perſon des Heilsmittlers, ſei es durch pantheiſtiſch-myſtiſche Verflüchtigung (ſabellianiſch-monophyſitiſch), ſei es durch deiſtiſch-rationaliſtiſche Herabſetzung (arianiſch-neſtorianiſch) antaſtet und ſo entweder nur einen übergeſchichtlichen Ideal-Chriſtus ohne menſchliche Entwickelung, oder einen innergeſchichtlichen Real-Chriſtus ohne göttlich-perſönliche Präexiſtenz ſich con-

struirt, kann kein volles Verständniß gewinnen für das Christenthum als die Heilsreligion. Dieses steht und fällt mit dem im Glauben erfaßten und im Glauben erlebten gottmenschlichen Heilsmittler, dem gekreuzigten und auferstandenen, dem übernatürlich in die Geschichte eingetretenen und innerweltlich im Kampf wider Satans Reich sich bewährenden und durch sein Kreuzreich die gottentfremdete Welt überwindenden. Das Christenthum und der (anbetende) Glaube an Christus als den „offenbaren" Gott, der unser Heil will und durch seine leidende und mitleidende Liebe beschafft, steht und fällt mit dem principiell wichtigen Kerngedanken, daß der Gott, der die heilige Liebe ist und als der dreieinige sich zu erkennen giebt, sich selbst *für uns beschränkt* und in heiligem Mitleid sich zur Menschheit herabläßt, um ihre Sünde sterbend am Kreuze zu sühnen. So wird die gesunde Christologie zur Staurologie, die Lehre vom Heilsmittler zur Versöhnungslehre, die ja auch den Angelpunkt bildet für jene älteste christologische Dogmenbildung im positiv-kirchlichen Sinne. Das „Geheimniß des Kreuzes" wird uns zum religiös-praktischen Centralgedanken, zum eigentlichen Schibboleth aller christologischen Fragen. Auf ein möglichst allseitiges Verständniß jenes „Mysteriums" hat die dogmatische „*Christologie*" (Abschn. IV) hinzuarbeiten, indem sie zunächst (1) an der *Person Christi* das unergründlich tiefe und reiche Problem der *Gottmenschheit* zu erfassen sucht (Theanthropologie), sodann (2) ihm als dem Erlöser (σωτήρ) auf dem heilsgeschichtlichen Wege seiner gottmenschlichen *Entwickelung* (durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit) folgt (Soterologie) und endlich (3) sein Erlösungswerk (σωτηρία) mit der centralen Bedeutung seines Opfertodes (Soteriologie oder Staurologie) zum Verständniß bringt. Vgl. das Bild im Anhange, die linke Tafelfläche oben (sub IV).

b) Mit diesem christologischen Centralgedanken der Dogmatik hängt nun aber weiter aufs Engste zusammen die Darlegung der unmittelbaren Frucht seines Wirkens und Waltens in der durch ihn erlösten und mit Gott versöhnten Menschheit. Christus deckt sich mit dem „Wesen des Christenthums" als Heilsreligion nur insofern, als er das lebenspendende Haupt seiner Reichsgemeinde geworden ist und als sein Geist, der Geist des verklärten Lebens Jesu uns die Gewißheit der heilsaneignenden *Gnade* Gottes des Vaters verbürgt. Sonst wäre Christus und das Christenthum eine rein historische Größe. Sie gehörte der Vergangenheit an und entbehrte der in die Gegenwart und Zukunft hineinragenden regenerirenden Geistesmacht, wie wir sie doch dem Evangelium von der

Gnade Gottes in Christo zuschreiben und in der Gemeinschaft des Glaubens fort und fort erfassen. Daher wird sich an die Christologie in der Dogmatik nothwendig die Lehre von der Gnade (χάρις) in dem Sinne anschließen müssen, daß die heilsaneignende, personbildende und in diesem Sinne persönliche Eigenart des heiligen Geistes in den Vordergrund der Betrachtung tritt. (Abschnitt V.)

Die Alleinwirksamkeit der Gnade in dem Proceß der Neugeburt der Menschheit und in ihr des Einzelnen, d. h. die (im V. Abschn. zu entwickelnde) dogmatische Charitologie, wie ich sie bezeichnen möchte, hat aber bei der Behandlung der Lehre von der Heilsordnung zunächst (1) die gottgesetzten Träger jenes die Gnade uns bezeugenden und vermittelnden heiligen Geistes vorzuführen. Denn in ihnen allein — im Gnadenwort und den Gnadenmitteln (Sacramenten) — ist der heilige Geist und durch ihn Christus selbst gegenwärtig und heilswirksam. Und weil eben die Heilsmedien die specifischen Träger des heiligen Geistes sind, weil dieser Geist nur in ihnen und durch sie als Geist des Vaters und des Sohnes wirkt, können wir diesen Theil der dogmatischen Untersuchung als Pneumatologie bezeichnen. Hier erst kann auch die Frage nach der Inspiration des urkundlichen Gotteswortes, als Norm und Quelle des verkündigten (Gnadenmittel-) Wortes ihre dogmatische Erledigung finden. Eingestiftet aber sind jene Heilsmedien als geistleibliche (gottmenschliche) Träger der himmlischen Gnadengabe der Reichsgemeinde oder der Kirche Christi. An die Pneumatologie wird sich also unmittelbar (2) die Ecclesiologie, die Lehre von der christlichen Glaubensgemeinschaft anzuschließen haben, weil nur in ihr und durch die ihr eingestifteten Gnadenmittel dem Einzelnen das Heil und die wiedergebärende Kraft des heiligen Geistes, also Christus selbst als Haupt seines Leibes nahe gebracht, zu persönlicher, lebensvoller Aneignung mitgetheilt werden kann. In der Lehre vom rechtfertigenden Glauben (Pisteologie, sola fide sub 3) wird also der Strom der Gnade (die Charitologie, sola gratia) münden, um darzuthun, wie aus diesem

Glauben nicht blos ein für allemal das Kindesverhältniß zu Gott (die Rechtfertigung) hergestellt erscheint, sondern innerhalb des Heiligungskampfes und der Heilsordnung ein neues Leben (Heiligung in den Werken) mit innerer Nothwendigkeit hervorwächst. Daß hier der Inhalt der Dogmatik sich am nächsten mit dem der Ethik berührt, liegt auf der Hand. Aber wie in den übrigen Lehrpunkten (Sündenlehre und Christologie), so wird auch in der Heiligungslehre die Dogmatik stets die Wirksamkeit des göttlichen Geistes und der zuvorkommenden Gnade, also ihren theocentrischen Charakter in den Vordergrund stellen, während die Ethik dieselben Fragen vom menschlichen (anthropocentrischen) Gesichtspunkt als neue Lebensbewegung und christliche Freiheitsbethätigung im Dienste des Gottesreiches zu beleuchten hat (s. w. u. § 23).

Auch hier ist es von Interesse und für die principielle Orientirung von Wichtigkeit, die für die Gnadenlehre (Charitologie) und die Wirkungsweise des heiligen Geistes (Pneumatologie) bedeutsamen häretischen Gegensätze auf ihren letzten Grund hin zu prüfen und bei der positiven Darlegung stets im Auge zu behalten. Es ist die nothwendige Consequenz der falschen Sündenlehre (manichäisch oder pelagianisch), die sich in der einseitigen (abergläubischen oder ungläubigen) Auffassung von der Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes geltend machen muß. Die manichäisirende Anschauung von der „substantiellen" Verderbtheit der menschlichen Natur wird zwar für den Fall, daß Erlösung und Befreiung eintreten soll, in scheinbar frommer Tendenz Alles der neuschöpferischen Gotteswirkung (seinem Allmachtswillen) zuschreiben, jedoch (in ihrer mystisch-abergläubischen Weise) so, daß die Gnade unbedingt, also auch unwiderstehlich — zwangsweise oder magisch — die Einzelnen umschafft oder als aus der massa perditionis zu rettende „erwählt". Die „Kirche" als (die schlechthin unsichtbare) Heilsgemeinde wird dann zur Summe der von Gott Erwählten. Die Gnadenmittel verlieren ihre heilsordnungsmäßige Bedeutsamkeit oder werden für die Prädestinirten zu magischen Zaubermitteln, für die Nichterwählten zu leeren Hülsen. Die absolute Gnadenwahl (Prädestination) — sei es im particularistischen (decretum horribile), sei es im universalistischen Sinne (apokatastasis) — ist die nothwendige Folge davon, wenn man einerseits den formalen Freiheitscharakter der schuldbedingenden Sünde verkennt und andererseits die befreiende Eigenart des göttlichen Gnadenwillens, d. h. seine Bedingtheit und geordnete erzieherische Heilswirksamkeit ignorirt. Hier fehlt das Verständniß für die göttliche voluntas conditionata und ordinata, wie sie auf dem Wege des ordo salutis eine

voluntas liberata im ſündigen Menſchen ſchafft. — Auf der anderen Seite wird das sola gratia, sola fide gefährdet durch die pelagianiſche (reſp. ſemipelagianiſche) Auffaſſung. Bei der Annahme einer nur theilweiſen (partiellen) Verderbtheit der menſchlichen Natur erſcheint dieſem ungläubigen oder halbgläubigen Standpunkt die Gnade des heil. Geiſtes nur als das Anregungsmittel (gratia excitans), ſo daß von vorn herein eine Art Mitwirkung (Synergie, Synergismus) des menſchlichen freien Willens zur Erneuerung des ſündigen Menſchen angenommen wird. Die Heilsmedien ſind dann nicht mehr wiedergebärende Mittel der Wirkung des h. Geiſtes ſondern ſinken herab zu ſinnbildlichen Zeichen, durch welche der Glaube zwar geweckt oder geſtärkt, aber nicht erzeugt oder geboren werden kann. Und die Kirche, als Reichsgemeinde des Herrn, wird zum ſichtbaren „Verein“ ſolcher „frommen Seelen“, die kraft ihrer freiwilligen Bejahung des göttlichen Gnadenangebots ſich zu einer chriſtlichen Gemeinſchaftsbildung immer wieder von Neuem entſchließen oder zuſammenfinden. Die Heilsaneignung ſetzt alſo nach dieſer Anſchauung nicht die alleinwirkſame Gnade, nicht die bloße Empfänglichkeit (capacitas mere passiva) voraus, ſondern ſoll ſich durch eine Art von „Concurrenz“ des göttlichen und menſchlichen Factors verwirklichen. Dadurch geſchieht nicht blos der Ehre Gottes Eintrag, ſondern es wird auch dem verhängnißvollen, auf Selbſtbetrug hinauslaufenden Gedanken des eignen Verdienſtes der Boden bereitet, jener Boden, in welchem die Unkrautſaat des Phariſäismus nur allzureiche Nahrung findet.

Beiden Extremen gegenüber, die ebenſo leicht ineinander umſchlagen, wie Naturalismus und Rationalismus, Pantheismus und Deismus (ſ. o. S. 172 ff.), wird die dogmatiſche Pneumatologie (reſp. Charitologie, Eccleſiologie und Piſteologie) den geſund evangeliſchen reſp. echt lutheriſchen Gedanken von der zwar in ſich bedingten und geordneten, aber allein wiedergebärenden Gnade zu vertheidigen, reſp. das sola gratia und sola fide als einen weſentlichen Grundartikel chriſtlicher Heilsreligion darzulegen haben. —

c) Abſchließend wird die Dogmatik (im VI. Abſchnitt) die Frage erörtern müſſen, worin das Endziel chriſtlichen Glaubens im Sinne der Reichshoffnung beſteht. Die Gnade Gottes des heiligen Geiſtes zeugt aus ſich heraus wohl eine neue Menſchheit Gottes, die ihn durch Chriſtum kindlich anbetet. Aber dieſes Reich iſt und ſoll vorläufig ſein ein Kampf-Reich und ein Kreuz-Reich. Es hat nicht die Aufgabe der abſoluten Weltverneinung, wie der weltſcheue Peſſimismus meint; denn dieſe Welt iſt und bleibt der Acker, in den der Reichgottesſame geſät werden ſoll. Und das in der Weltgeſchichte ſich anbahnende Weltgericht hat nicht

die Weltvernichtung zum Ziel, sondern die Weltverklärung. In diesem Sinne wird die meist so genannte dogmatische „Lehre von den letzten Dingen" (Eschatologie) zur Ehrenrettung Gottes — zur Doxologie — gegenüber den verneinenden und annoch ihr Unwesen treibenden gottwidrigen (satanischen und antichristlichen) Weltmächten. Andererseits muß im Gegensatz zum weltförmigen Optimismus dem christlichen Dogmatiker Alles daran liegen, die schließliche Welterneuerung als eine ernste Weltkrisis zu fassen, um aus diesen Geburtswehen der Endzeit eine schließliche Weltpalingenesie erstehen zu lassen. Wir träumen nicht von einer allmählichen oder „fortschrittlich" sich vollziehenden Weltverklärung, die zu ihrem Hintergrunde eine mehr oder weniger leichtfertige Weltbejahung in sich schlöße. Die Welt vergeht mit ihrer Lust. Das Christenthum ist nicht vereinbar mit schönfärberischer Glückstheorie (Eudämonismus). Das Christenthum als die Heilsreligion schließt den Glauben an eine Reichsvollendung in sich, die mit der sichtbaren Wiederkunft des erhöhten Christus das Weltgericht in nothwendigen Zusammenhang bringt. Es ist nicht ein persönliches Glückseligkeitsideal, für das der Christ etwa schwärmt. Es handelt sich vielmehr hier um die endgeschichtliche Verwirklichung des verheißenen Herrlichkeitsreiches Christi auf Erden, nicht in einem nebulosen „Jenseits", sondern in geistleiblicher Realität. Und nach einer dreifachen Beziehung wird dieser Schlußabschnitt der Glaubenslehre diesen eschatologischen Gedanken durchzuführen haben: 1. in Bezug auf das Geschick der einzelnen abgeschiedenen Seelen (im Zwischenzustande); 2. in Betreff der vorläufigen Aufrichtung des Reiches (Millennium); 3. im Hinblick auf die abschließende Weltkrisis und Wiederkunft Christi. — Wie im Princip des Glaubens das Christenthum als Religion des Kreuzes die Potenz der Weltüberwindung in sich trägt, so in der christlichen Hoffnung die lebendige Zuversicht zu jener Welterneuerung, die als Weltverklärung die göttliche Reichsidee durch den wiederkommenden Christus zu geistleiblicher Vollendung bringen soll. So gipfelt verheißungsgemäß die theologia crucis in der theo-

logia lucis, da wir Gott erkennen werden, wie wir von ihm erkannt sind.

Diesen reichen Stoff wird die christliche Dogmatik in ihrer Eschatologie zur Darstellung zu bringen haben. Der letzte Abschnitt gipfelt also mit innerer Nothwendigkeit in der Doxologie (VI, 3). Denn es handelt sich hier um die Verherrlichung Gottes im Reich der Verklärung, um jene Vollendung (συντέλεια), in der das Christenthum als Heilsreligion die ganze gotterlöste Menschheit umfassen soll und Gott sein wird Alles in Allem. Das δοξάζειν und die δόξα θεοῦ ist der endgeschichtliche Gesichtspunkt, welcher der zeitgeschichtlichen Teleologie (Abschn. III) im göttlichen Gnadenrathschluß entspricht. Die Lehre von der schließlichen Verherrlichung Gottes in dem erscheinenden, nunmehr hüllenlos uns offenbar werdenden Christus schließt, wie wir oben andeuteten, ein dreifach zu unterscheidendes Moment in sich. Zunächst (Cap. I) tritt in Betreff der einzelnen, von dieser Erde Abscheidenden die Frage an uns heran, ob sie sofort nach ihrem Tode der Paradiesesherrlichkeit theilhaftig werden, wie z. B. der Herr dem Schächer am Kreuz verheißt, oder in einem sogen. Zwischenzustande (status intermedius, Todtenreich, ᾅδης) der Vollendung harren, eventuell zur Gerichts- oder Verklärungsreife sich entwickeln (Fegefeuer?). Zur Eschatologie gehört diese Untersuchung insofern, als es sich um das Endziel des Einzellebens (zwischen Tod und Auferstehung) handelt. Dem Christen gilt auch im Reich der Todten Christus als der einige Herrscher und Heilsmittler, der seine Herrlichkeit zur Ehre Gottes dort offenbart hat und in der Ueberwindung aller satanischen Mächte abschließend offenbaren soll. — An die Lehre vom Hades — wir nennen sie wohl am zutreffendsten Hadologie — wird sich die Frage nach der Wiederkunft Christi zur „Aufrichtung des Reichs" im sogen. Millennium anschließen. Da hier die Reichsidee und die Königsherrschaft Christi (Apok. 20, 4 ff. ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ) zu ihrer vorläufigen endgeschichtlichen Verwirklichung gelangen soll, so können wir dieses Stück der dogmatischen Eschatologie speciell als Basileiologie bezeichnen. Das abschließende Endziel wird sodann in der dogmatischen Doxologie (Cap. 3) die Lehre vom Weltgericht und der Weltverklärung im Zusammenhange mit der allgemeinen Auferstehung bilden.

Auch für diese eschatologischen Lehrfragen ist es von principieller Bedeutung, die oben kurz erwähnten häretischen Gegensätze im Auge zu behalten und sich ihrer zu erwehren. Die manichäisch gefärbte Weltansicht wird folgerichtig in eschatologischer Hinsicht zu jenem Pessimismus neigen, der eine Natur- und Weltverklärung für unmöglich ansieht. Ihm muß die echt christliche Idee, daß „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes" sei, unerträglich erscheinen, da ihm die Sünde, das gottwidrige Element, als sub-

stantiell mit der Leiblichkeit verwachsen gilt. Weltverneinung und Weltvernichtung wäre da das einzige, der Ehre Gottes entsprechende, abergläubisch festgehaltene Endziel; und selbst die menschliche Persönlichkeit, sofern sie an das individuell Leibliche gebunden ist, kann als solche nicht ewig dauern und spottet der Verklärung durch eine leibliche Auferstehung. So hängt der Manichäismus als principiell-dualistische Weltanschauung mit pantheistischen Elementen zusammen (s. o. S. 233) und verliert das Verständniß für eine abschließende Vollendung des persönlichen Lebens in einem irdisch-verklärten Gottesreich. — Scheinbar ganz entgegengesetzt ist der Standpunkt des deistisch angehauchten pelagianisirenden Optimismus. Er sieht bereits in dieser Welt die Möglichkeit eines fortschreitenden Reinigungsprocesses sich verwirklichen. Die Culturentwickelung unter „christlichem Gesichtspunkt" betrachtet verkörpert ihm bereits das Reich Gottes auf Erden. Die Sünde als störendes Element kann und soll innerhalb des gegenwärtigen Weltlaufs wenn nicht ausgerottet und gänzlich überwunden, doch so niedergehalten und bekämpft werden können, daß ein Triumph der Gottes- und Reichsidee möglich erscheint ohne abschließendes Weltgericht, ohne Endkrisis durch die sichtbare Wiederkunft Christi. Bei dieser halb- oder ungläubigen Gesinnung verlieren die eschatologischen Fragen überhaupt an Interesse. Ja, daß sie dann kaum mehr in das System christlicher Heilswahrheit hineingehören, liegt auf der Hand.

Den Gesammtinhalt meiner Dogmatik habe ich unter den hervorgehobenen Gesichtspunkten zur Erleichterung des Ueberblicks und als Probe für die architektonische Gliederung des systematischen Aufbaus in dem schon mehrfach erwähnten Bilde (s. die Beilage im Anhang) plastisch darzustellen versucht. Ich maße mir nicht an, nach Art des Bezaleel (2 Mos. 35, 30) hier etwas verkörpert zu haben, was jenem vom Geiste Gottes ihm gezeigten Urbilde auch nur entfernt an die Seite gestellt werden dürfte (2 Mos. 40, 1). Aber auf diese Analogie darf ich mich wohl berufen, wenn es sich um die Berechtigung bildlicher Verkörperung göttlicher Offenbarungsgedanken handelt. Eine kurze Erläuterung meines Gesammtbildes dürfte hier am Platze sein. Die das Fundament bildenden Stufenreihen (je drei und drei zusammengefaßt) laden uns ein, ans Heiligthum heranzutreten. Sie weisen auf die Hauptstücke meiner Principienlehre hin. Die „sachliche Grundlegung" (I), welche (a) das Religionsideal, (b) die Irreligion und (c) die Heilsreligion unter dem dreifachen Gesichtspunkte des göttlichen, socialen und persönlichen Factors entwickelte, stellt sich in den ersten drei Stufen mit je dreifacher Gliederung dar, um aus dem Offenbarungs-, Gemeinschafts- und Persönlichkeitsprincip die Heilsgemeinschaft in Christo (σωτηρία ἐν Χριστῷ), näher den „Christus für uns" als das eigentliche Real- (resp. Material-) Princip hervortreten zu lassen (s. w. u. sub 3). Die „methodische Grund-

legung" (II) hat sodann die Aufgabe (s. w. u. § 20 ff.), das von mir so genannte Idealprincip — gewöhnlich als Formal- oder Erkenntnißprincip bezeichnet — für die wissenschaftliche Begründung des Christenthums als Heilswahrheit darzulegen. In welchem Sinne (a) die heilige Schrift als normatives, (b) das kirchliche Dogma oder Bekenntniß als regulirendes, (c) die persönliche Glaubenserfahrung oder der „Christus in uns" (*πίστις εἰς Χριστόν*) als das eigentlich producirende und reproducirende Idealprincip zu gelten habe, wird in den Ueberschriften der drei oberen Stufen des Altars angedeutet. Von diesen steigen wir nun hinauf an den dreigliedrigen Altartisch und den dreifach sich zuspitzenden Oberbau. Jener zeigt uns (A) die **Heilsbedingungen** nach den oben begründeten dreifachen Beziehungen, wie sie (I als Ontologie) in der ursprünglichen wesenhaften Heilsfähigkeit, sodann (II als Hamartologie) in der empirischen Heilsbedürftigkeit und endlich (III als Teleologie) in der gottgewollten Heilsbestimmung der Menschheit zu Tage treten. Der Oberbau mit den zielstrebigen gothischen Spitzbogen versinnlicht uns (B) die drei Hauptmomente der **Heilsverwirklichung**, nämlich (IV in der Christologie) die thatsächlich vollzogene Heilsvermittelung, sodann (V in der Charito- oder Pneumatologie) die gegenwärtig wirksame Heilsordnung oder Heilsaneignung, und endlich (VI in der Eschatologie) die zukünftig eintretende Heilsvollendung. — Da tritt nun, wenn wir das Ganze nochmals überschauen, dem aufmerksamen Beobachter entgegen, wie in den unteren und oberen Mittelstücken des Altars (II u. V) der Sünde (Hamarto- resp. Sarkologie) als fragwürdigem Problem die Gnadenwirkung des heil. Geistes (Charito- resp. Pneumatologie) als gottgewollte Lösung des Problems entspricht. Es sind ja das die beiden oben genannten „Brennpunkte" auch des praktischen Christenthums. Ebenso correspondirt in den beiden Seitenflügeln links die (in der Ontologie I zu begründende) Heilsfähigkeit des gottgeschaffenen Menschen (des ersten Adam) der (in der Christologie IV auszuführenden) Heilsvermittelung durch den Gottmenschen (als zweiten Adam); ebenso rechts die (in der Teleologie sub III darzulegende) Heilsbestimmung der Menschheit der (in der Eschatologie sub VI zu entwickelnden) Heilsvollendung in dem Reiche Christi. Schließlich weist (links oben) die gegenwärtige theologia crucis auf ihr endgeschichtliches Zukunftsbild: die theologia lucis (rechts oben). Und das Ganze gewinnt kraft der sola gratia, sola fide (in der Mitte oben) seine Krönung in dem zielsetzlichen Gedanken, der als *A* und Ω christlichen Heilsglaubens und christlicher Heilswahrheit gelten kann: Soli Deo gloria! Im Kreuz „geheimnißvoll-offenbar", im Licht der Verklärung anerkannt von aller Welt, ist es der in Christo sich bezeugende dreieinige Gott des Heils und der Gnade, dem allein die Ehre gebührt. Darum gipfelt auch mein ganzes christo- oder staurocentrisches System in der Doxologie. — So bringt diese

dem kirchlich-gothischen Bautypus entnommene symbolisirende Darstellung des gegliederten Ganzen das zu anschaulicher Verkörperung, was meinen principiellen wissenschaftlichen Denkwegen und Grundideen in der That entspricht.

3. Werfen wir nun einen orientirenden Rückblick auf diesen überreichen Inhalt der Dogmatik, so legt sich uns das Wesen des Christenthums — der göttlichen Weisheit (πολυποίκιλος σοφία Eph. 3, 10) entsprechend — in bunter Mannigfaltigkeit dar. Da dürfte es Manchem schwer fallen, den eigentlich bestimmenden Hauptgedanken herauszufinden, jenen principiellen Einheitspunkt, von dem aus die Einzellehren sich erklären, jenen Eckstein, der das vielgliedrige Gesammtgebäude zu stützen im Stande ist, jenen Stab, um den sich Alles krystallisirt. Ja, es könnte die Berechtigung zur Auffindung und Aufstellung eines solchen Realprincips bestritten werden. Ist es nicht pure Willkür, eine Ausgeburt systemsüchtiger Schultheologie und schematischer Klügelei, wenn wir überhaupt nach solchem Einheitspunkt fragen? Laßt doch das Lebendige in seiner lebensvollen Mannigfaltigkeit und urwüchsigen Schönheit! Diese ist stets reich gegliedert und widerstrebt der abstracten und abstrahirenden Einheitstendenz. Wozu Ein Lebenscentrum nachweisen wollen, wo Blutumlauf und Pulsschlag erfahrungsgemäß durch den ganzen Organismus geht, wo das Nervensystem alle Organe durchdringt? Wo steckt der „vitale" Punkt? Im Blut oder in den Nerven, im Herzen oder im Hirn, in der Wirbelsäule oder im Verdauungssystem? Die Thorheit dieser vitalistischen Sucherei und Grübelei ist auf naturwissenschaftlichem Gebiete längst gerichtet vor dem Forum der „exacten" Physiologie. Allein — im geistigen und religiösen Lehrorganismus steht die Sache doch anders. Die Analogie mit dem sinnlich-natürlichen „Lebensprincip" ist ein hinkender Vergleich. Beim Christenthum kommt es in praktischer wie in theoretischer Hinsicht doch vor Allem an auf das „Eine, was Noth thut". Und so weit wir jenes Gleichniß gelten lassen können, spricht es doch schließlich für uns. Die Entwickelungsidee und ihre Geschichte weist darauf hin, daß alles Lebendige von einer Keimzelle ausgeht. Die Zeugung

aus dem „Samen", das Wachsthum aus dem „Ei" (omne vivum ex ovo!) ist eine anerkannte, durch Experiment und Beobachtung festgestellte Thatsache (s. o. Einl. S. 31 ff.). Es ist also nicht scholastische Systemsucht, wenn wir auch für das christliche, organisch gegliederte Lehrganze eine Erfassung und Fixirung jenes lebensfähigen Keimpunktes fordern. Es ist keineswegs so, daß „überall, wo ein Lebensfunke systematisirt wird", er auch „ersterben" müßte, wie eine geistvolle Frau (Charlotte Broicher, Preuß. Jahrbb. 1896, Aprilheft S. 5) neuerdings behauptete. Freilich, wo man glaubt, durch „Schematisirung vollkommenes Glück schaffen" oder das „in der Natur Gegebene durch Programme regeln" zu können, da läuft man in der That Gefahr, „vor lauter Analyse des Lebens nie zum Leben selbst zu kommen" (a. a. O. S. 7). Aber wo Leben ist, da ist auch ein Keimpunkt, und diesem nachzuforschen, das Organische auf eine lebensvolle, fruchtbare Einheit zu bringen, ist das unverwüstliche Bestreben des menschlich forschenden Geistes. Hier waltet nicht abstractes oder gar „absolutes" Schematisirungsgelüste mit scholastischer Tendenz, sondern das vollberechtigte Bedürfniß, reich Gegliedertes auf Einheit zurückzuführen und eben dadurch zu vereinfachen.

Gerade die ältere, schulmäßig sich zuspitzende Dogmatik des Mittelalters und der orthodoxistischen Zeit häufte nur die Fundamentalartikel (articuli fundamentales) und freute sich der großen „Summe" (summa) der für heilsnothwendig geltenden Lehrpunkte (loci, davon Locisten). Wir „vereinfachen" also das Christenthum als Heilsreligion und machen es gewissermaßen auch jedem kindlich-gläubigen Gemüthe zugänglich, wenn wir es auf Einen erklärenden und durchschlagenden Grundgedanken zurückführen, gleichsam auf Einen Mittelbegriff, der zugleich als Maß- und Normbegriff verwerthbar ist. In diesem stellte sich dann das dar, was man gewöhnlich Materialprincip nennt. Ich ziehe den Ausdruck „Realprincip" vor, weil aus ihm thatsächlich und wirklich der Gesammtorganismus christlicher Heilswahrheit herauswachsen und sich entwickeln soll.

Nun erinnern wir uns aber, daß wir für die Ellipse des

Christenthums zwei Brennpunkte annehmen mußten: das tiefe Schuldbewußtsein, wie es durch das Gesetz in erster Linie geweckt wird, und die im Glauben erfahrene, sündenvergebende Gnade Gottes in Christo, wie sie im Evangelium dem Bußfertigen zugesagt wird. Stehen doch in unserem versuchten Aufbau (s. o. S. 250 ff. und die Zeichnung im Anhange) die beiden Abschnitte von der Sünde (Hamartologie Absch. II) und von der Gnade (Charitologie Absch. V) als correspondirende Lehrstücke im Mittelpunkte der zwei Haupttheile des ganzen Systems. Wo findet sich denn da der einheitliche Grundgedanke? — Und doch! Gerade hier liegt es auf der Hand, daß es nur die beiden sich gegenseitig bedingenden Momente des Einen Heilsgedankens sind. Denn wo die Sünde „mächtig" geworden, da und nur da erweist sich die Gnade als „übermächtig" (Röm. 5, 20 *οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις*). Wo das Gesetz die Sünde aufdeckt und den Sünder richtet, wo das Evangelium die Sünde zudeckt und den Sünder aufrichtet, erscheinen Gesetz und Evangelium (objectiv), ebenso wie Sünden- und Gnadenerfahrung (subjectiv), nicht mehr als nebeneinander herlaufende Parallellinien, sondern als in Einem Punkt sich treffende Strahlen des Einen und selben Lichts. Und der Grundgedanke, der wirklich Alles erklärende Mittelbegriff, oder sagen wir lieber, das uns rettende und beseligende Realprincip, das wir nunmehr nicht erst zu suchen haben, das sich uns vielmehr geradezu aufdrängt, ist das alleinige Heil oder die Heilsgemeinschaft mit Gott in Christo. In ihm, dem gekreuzigten und auferstandenen Haupt seiner Reichsgemeinde, dem gottmenschlichen Versöhner ist für den gläubig d. h. unbedingt vertrauenden Sünder die Gotteskindschaft und Rechtfertigung allein aus Gnaden verbürgt. Durch das Evangelium von Christo, dem Gottes- und Menschensohne ist die lebensvolle „Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit", also das Religionsideal (s. o. § 6) nicht blos ermöglicht, sondern zu beseligender Wirklichkeit in der Heilsgemeinde erlöster und versöhnter Gotteskinder geworden. So liegt im Begriff des Heiles (salus, sanatio, *σωτηρία, ἴασις,*

ישׁוּעָה, מַרְפֵּא s. w. u. die Schriftstellen) beides: der Hinweis auf die Todeskrankheit und auf den rettenden Arzt. Oder, fassen wir die in jenem Centralbegriff enthaltene erlösende, versöhnende und beseligende Gottesmacht ins Auge, so concentrirt sie sich für uns in dem Erlöser, Versöhner und Seligmacher, in der Person Jesu Christi, des Heilandes κατ' ἐξοχήν. Nicht ein abstractes Princip, nicht eine bloße Idee, nicht ein aus unserem Hirn oder Herzen herausgeborener Gedanke bildet die Grundlage unseres systematischen Aufbaues. Das „Princip" ist vielmehr die lebendige und lebenzeugende „Person" des Gottes- und Menschensohnes. Sie ist es einzig und allein, die durch das heilsmittlerische Werk der Versöhnung, durch Kreuzestod und Auferstehung, durch heilsaneignende Gnade innerhalb der Reichsgemeinde den einzelnen, armen und verlorenen Sünder zum freudigen Glauben an Gott als den Vater und zur kindlichen Gottesgemeinschaft in Kraft des heiligen Geistes bringt, des Geistes, der von dem verklärten und erhöhten Heiland ausgeht und auch uns die schließliche Verklärung und Vollendung in seinem Reiche verbürgt.

In dem Heiland ist also die (objective) Heilsthatsache sowohl, als das (subjective) Heilserlebniß, das sola gratia wie das sola fide einzig und allein begründet und gewährleistet. Es demütigt uns und erhebt uns zugleich dieser in Christo verwirklichte Thaterweis der herablassenden mitleidenden Liebe des heiligen und allein heilschaffenden Gottes des Vaters. Es ist eine geradezu überwältigende Realität, wenn der sich zu uns herablassende Gott durch seinen heiligen und allein heilbringenden Geist die persönliche Gotteskindschaft in Christo dem angefochtenen und zerschlagenen Sünder bezeugt und kraft des Evangeliums lebensvoll zu erfahren giebt. Daß dieser christocentrische (näher staurocentrische) Grundgedanke namentlich für den lutherischen Dogmatiker in der Consequenz des Princips liegt, werden wir in unserer Geschichte der Dogmatik historisch-kritisch zu erweisen suchen. In welchem Sinne aber jenes Realprincip gerade der lutherischen Auffassung des Christenthums entspricht, werden wir später,

wo wir auf die kirchlich-confessionelle Ausprägung des dogmatischen Princips zu reden kommen (§ 17, 2), eingehender zu beleuchten haben. —

Daß die gesammte Dogmatik als lebensvoller Organismus *christlicher Heilswahrheit* thatsächlich aus jenem fruchtbaren Kernpunkt hervorwächst, daß sie als architektonisch gegliederter Bau auf jenem Eckstein ruht, ja daß in jenem christocentrischen Heilsgedanken der Schlüssel für das Verständniß aller Einzellehren uns dargeboten wird, lehrt uns der Rückblick auf den oben gemachten Versuch einer Entwickelung ihres Gesammtinhalts. Jener erste Haupttheil, der die *Heilsbedingungen* oder -Voraussetzungen ins Auge zu fassen hat, wies uns durch Erörterung der *Heilsfähigkeit*, *Heilsbedürftigkeit* und *Heilsbestimmung* der Menschheit bereits hin auf die im zweiten Haupttheil zu entwickelnde *Heilsverwirklichung*, wie sie lediglich in Jesu Christo und seinem Reich als ein für allemal vollzogene (objective) *Heilsvermittelung*, als in die Gegenwart hineinragende (subjective) *Heilsaneignung* und als in die Ewigkeit mündende (objectiv-subjective) *Heilsvollendung* bei der Ausführung des Systems (Band II) im Einzelnen sich entfalten wird.

Der innere Reichthum und die tiefe Berechtigung dieses gleichsam *heilsrealistischen* Mittelbegriffs wird sich uns noch deutlicher vors Auge stellen, wenn wir das Christenthum als *die* Heilsreligion nunmehr von einem *dreifachen* Gesichtspunkt näher beleuchten, wie es auch in der Entwickelung des Religions*ideals* geschah (§ 7 ff.). Durch Hinweis auf jene drei constitutiven Factoren, den *göttlichen*, *socialen* und *persönlichen* wollen wir uns klar machen, inwieweit und in welchem Sinne die Dogmatik das Christenthum als *biblisch* verbürgte *Heilsoffenbarung* (§ 16), oder als *kirchlich* überlieferte *Heilslehre* (Dogma § 17) oder endlich als *persönlich* erfahrenen *Heilsglauben* (§ 18) zu wissenschaftlich-systematischer Darstellung zu bringen hat.

Es dürfte hier am Platze sein, einen kritisch vergleichenden Blick zu werfen auf die bisher gemachten Versuche, ein fruchtbares Realprincip (Mittelbegriff) für den reichen Inhalt christlicher Glaubenslehre zu gewinnen.

Für die Begründung im Einzelnen verweiſe ich auf meine Geſchichte der Dogmatik. Es erſcheint mir wie ein Beleg für die Einſeitigkeit, reſp. Unzulänglichkeit der meiſten hier vorliegenden Formulirungen, daß entweder der göttliche, oder der ſociale, oder der perſönliche Factor der chriſtlichen Heilsreligion in den Vordergrund geſtellt wird. Jene erſte Einſeitigkeit tritt mehr oder weniger beſtimmt dort zu Tage, wo man (wie z. B. Dorner, Frank u. A. thun) den chriſtlichen Gottesbegriff oder (wie Kahnis, Martenſen, Marheineke u. A. unter Vorgang Calvin's es durchzuführen verſuchen) den dreieinigen Gott zum Ausgangspunkt macht und als Eintheilungsgrund für die Gliederung des dogmatiſchen Lehrinhalts verwendet. Die Hegel'ſchen Vorausſetzungen, reſp. der Calvin'ſche Determinismus dürften hier als Warnungstafel dienen. Wie ſoll z. B. aus der Gottesidee als Ausgangspunkt und Mittelbegriff die Entſtehung und das Weſen der Sünde erklärt oder hergeleitet werden? — Die zweite Gefahr zeigt ſich dort, wo man den Gemeinſchaftsfactor betonend das „Reich Gottes“ als „höchſtes Gut“ zum Mittelbegriff erhebt, wie z. B. A. Ritſchl, J. Kaftan, neuerdings Fr. Nitzſch u. A. thun. Wir verkennen nicht die weittragende Bedeutung dieſes Grundgedankens. So lange aber die Frage noch offen bleibt, inwieweit er religiös oder ethiſch, heilsgeſchichtlich oder eſchatologiſch zu faſſen ſei, iſt er zu unbeſtimmt und vieldeutig, um als Kryſtalliſationspunkt zu dienen. Die Kantiſche Prägung und Verwerthung dieſer Idee dürfte als Beweis dafür dienen, daß ſie als Bezeichnung für den ſachlichen Grundgedanken des Chriſtenthums nicht ausreicht oder nicht geeignet iſt. Und die römiſch-katholiſche Verwerthung und hierarchiſche Ausprägung der Gemeinſchaftsidee im Sinne der Alles beſtimmenden und alleinſeligmachenden „Kirche“ dürfte als abſchreckendes Beiſpiel wirken. — Am tiefſten ſcheinen diejenigen Syſtematiker zu greifen, die im evangeliſch-proteſtantiſchen Intereſſe jenen articulus stantis et cadentis ecclesiae: die Rechtfertigung allein aus dem Glauben zum Ausgangspunkt machen (unter Vorgang Melanchthons neuerdings beſonders M. Kähler, aber in ihrer Weiſe auch Schenkel, Lipſius, Alex. Schweizer, Grétillat, Jules Bovon u. A.). Unter dieſem Geſichtspunkte wird vielfach auch die perſönliche Gotteskindſchaft (Biedermann) als „Selbſtbeziehung des Menſchen auf Gott“, wie ſie im „religiöſen Urbilde“ Chriſti zum typiſchen Ausdruck gelangt, oder die „Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins“ (Schleiermacher) als „ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ zum weſentlichen Princip erhoben. Es kann aber dieſes ſubjective Moment der chriſtlichen Heilserfahrung wohl als ideales Erkenntnißprincip für die Dogmatik verwerthet werden (ſ. w. u. § 18, 3); aber die „Rechtfertigung durch den Glauben“ reicht doch nicht aus, um deutlich und klar den im Heilsgedanken enthaltenen Reichthum chriſtlicher Wahrheit zur Geltung zu bringen. Und, ſoweit es richtig erſcheint, jenen doch weſentlich pauliniſch zugeſpitzten

Gedanken der „Rechtfertigung“ in den Vordergrund zu stellen, namentlich um ihn als charakteristisches protestantisches Materialprincip zu verwerthen (Kahnis), ist er in der Idee der „Heilsgemeinschaft“ enthalten, sofern diese (s. o.) das sola gratia, sola fide mit umschließt. — Selbstverständlich versuchen es auch alle neueren Systematiker, soweit sie sich wirklich auf christlichen Boden stellen, der centralen Heilswirklichkeit oder dem christocentrischen Element in ihr Rechnung zu tragen. So namentlich G. Thomasius und v. d. Goltz, ja selbst Lipsius und Biedermann, in seiner feinsinnigen Weise besonders M. Kähler, wenn er in dem zweiten „Lehrkreise“ oder der eigentlichen Dogmatik (S. 217 ff.) als „Grundlegung“ für den rechtfertigenden Bekehrungs-, Versöhnungs- und Verherrlichungsglauben Gott in Christo oder die durch den dreieinigen Gott vollzogene Versöhnung hinstellt. Damit ist aber zugestanden, daß nicht der immerhin doch noch subjectiv gefärbte Rechtfertigungsgedanke, sondern eben das alleinige Heil in Christo (resp. das sola gratia) den thatsächlichen Mittelpunkt bildet, die Axe, um die sich das ganze Christenthum und also auch das christliche Lehrsystem bewegt und bewegen muß.

Daß im Lichte der heil. Schrift betrachtet dem Heilsprincip diese centrale Stellung zukommt, brauchen wir hier um so weniger eingehend darzulegen, als unsere ganze Dogmatik (namentlich die Soteriologie im IV. Abschn.) den Nachweis dafür zu liefern haben wird. Hier sei nur hervorgehoben, daß in dem Namen Jesus (Matth. 1, 21) das „Heil“ (יְשׁוּעָה *σωτηρία, σωτήριον*) als „Errettung seines Volkes von seinen Sünden“ im Vordergrunde des ganzen Evangeliums steht (vgl. Ebr. 2, 10; Apostg. 5, 31, wo er, der Herr, der *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* genannt wird). Das ist auch der Grundgedanke der apostolischen Verkündigung: „Es ist in keinem Andern das Heil“ (Apostg. 4, 12: *οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία*); und zwar deshalb, weil Er — Christus — zum Haupteckstein geworden sei (*κεφαλὴ γωνίας* Matth. 21, 42 vgl. Ps. 118, 22 f.; Jes. 28, 16). — Auch für unseren Aufbau (*οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη* s. das Bild im Anhange) bleibt er der Fundamentalstein (*ἀκρογωνιαῖος* im *θεμέλιος* 1 Petr. 2, 20; 1 Kor. 3, 10; Eph. 2, 20; Apostg. 2, 10; 2 Tim. 2, 19). — Bereits durch die ganze alttestamentliche Offenbarung zieht sich wie ein rother Faden die messianische Heilserwartung und Heilszuversicht hindurch und zwar auf Grund der wiederholt erfahrenen Errettung aus leiblicher Noth (Aegypten). Zielpunkt bleibt die Errettung aus Sündennoth (vgl. Ps. 79, 9: Hilf uns, o Gott, der du unser Heil bist . . . errette uns und vergieb uns unsere Sünden um deines Namens willen. S. a. Ps. 130, 8; Jes. 33, 22; Ez. 36, 29; Jer. 31, 8; Sach. 13, 1 ff.). Schon die Väter „harreten auf das Heil Jahve's“ (Gen. 49, 18; vgl. Exod. 15, 2). Und die Propheten mahnten zum Vertrauen auf den „Gott des Heils“ (Jes. 49, 6 ff. יְהוָה יְשׁוּעָתִי v. 8: בְּיוֹם יְשׁוּעָה) auf Grund der Zu-

ſage des „barmherzigen“ und „gerechten“ Gottes (Pſ. 6, 5; 31, 18; 109, 21 ff.; Hoſ. 1, 7; Mich. 7, 7; Hab. 4, 13; beſ. Jeſ. 12, 2; 45, 15; 46, 13; 56, 1; 61, 10; 62, 11). Der ganze Pſalter iſt von dem Gedanken der Hoffnung und des Vertrauens auf das Heil Jahve's durchzogen (Pſ. 6, 5; 18, 3; 24, 5; 31, 15 f.; 32, 10; 50, 23; 62, 3: 65, 6; 71, 15; 91, 16; 95, 1; 96, 2; beſ. Pſ. 98, 2; ff.: „Jahve hat ſein Heil kund gethan; vor den Augen der Völker offenbarte er ſeine Gerechtigkeit. Er gedachte ſeiner Gnade und Treue gegen das Haus Iſrael. Alle Enden der Erde ſehen das Heil unſeres Gottes.“ S. a. Pſ. 118, 14; 119, 81. 166 f.). — Die Gläubigen des neuen Bundes freuen ſich der bereits geſchehenen „Errettung“ (τὸ σωτήριον Luk. 2, 30; Matth. 18, 11; Joh. 5, 34). In dem „aus Gnaden ſeid ihr gerettet durch den Glauben“ (Eph. 2, 8) iſt der enge Zuſammenhang der Heilsverwirklichung mit der göttlichen Barmherzigkeit und Rechtfertigung oder Heilsaneignung aus Gnaden ausgeſprochen. Gleichwohl liegt in dem Begriff der σωτηρία zugleich ein eſchatologiſches Moment der Hoffnung (Röm. 10, 11; Ebr. 1, 14). Auf das zukünftige Erbe der Kinder Gottes bezogen, bedeutet σωτηρία die volle Seligkeit, die eins iſt mit dem ſchließlichen Errettetwerden (σωθῆναι, κληρονομεῖν τὴν σωτηρίαν). In dieſem Sinne heißt es auch für die Kinder des neuen Bundes, daß ſich „ihre Erlöſung (ἀπολύτρωσις) naht“ (Luk. 21, 28; Röm. 8, 21 ff.; 13, 11 ff.). Es gilt beharren bis ans Ende (Matth. 10, 22; 19, 25; 24, 13). Die Apokalypſe iſt daher durchzogen von dem Gedanken der ſchließlichen Heilsoffenbarung (vgl. Apok. 7, 10, wo ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν . . . καὶ τῷ ἀρνίῳ nur bedeuten kann das vollendete Heil, die Errettung, die wir auf ewig unſerm Gotte und dem Lamme ſchulden; ähnlich Apok. 12, 10; 19, 1, wo ἡ σωτηρία θεοῦ ἡμῶν (Gen. auct.) das von Gott allein ausgehende Heil bezeichnet). — In alledem — ſowohl in der altteſtamentlichen Erwartung, als in der neuteſtamentlichen Erfüllung und endgeſchichtlichen Vollendung — berührt ſich der Grundbegriff der „Errettung“ in ſynonymer Bedeutung mit dem der „Heilung“ gegenüber den Kranken. Das griech. Wort σώζειν kommt ja von σῶος (geſund, heil) und bedeutet urſprünglich: aus Gefahr, aus Krankheitsnoth retten (= יָשַׁע im Hiph. und Niph. gebraucht, in den LXX faſt immer mit σώζειν überſetzt; vgl. Cremer, Bibl. Wörtb. 8. Aufl. S. 916). Daher wird auch in der Schrift beides ἰᾶσθαι (θεραπεύειν Matth. 4, 23; 9, 35) = רָפָא promiscue mit σώζειν und תְּשׁוּעָה gebraucht; auch עֶזְרָה (Hilfe) kommt in dem Sinne vor. Vgl. Deut. 28, 27; Mal. 4, 2; Jer. 17, 14 (Heile mich, Jahve, daß ich heil werde ꝛc.): 30, 13 ff.; Jeſ. 53, 5 mit 1 Petr. 2, 24; Matth. 8, 17; 9, 12; 11. 5; Luk. 5, 31. — Von entſcheidender Wichtigkeit iſt es aber, daß Chriſtus ſelbſt „das Heil“ (ἡ σωτηρία) als „von den Juden kommend“ (Joh. 4, 22) zur Bedingung erhebt für die wahre Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit. Und der Name „Heiland“ — im alten Teſtament noch für jeden gottgeſandten Erretter ge-

braucht (z. B. Richt. 3, 9; 2 Kön. 13, 5) — wird im N.T. nur Christo, dem einigen Heilsmittler (Joh. 4, 42; Eph. 5, 23; Phil. 3, 20; 2 Petr. 1, 11; 2, 20; 1 Joh. 4, 14) oder Gott selbst zugeschrieben (Luk. 1, 47; 2, 11; 1 Tim. 1, 1; 2, 3; Jud. 25 u. f.).

§ 15. Zusammenfassung.

1. Bedingende Voraussetzungen für das Verständniß des Christenthums als der Heilsreligion sind: a) die ursprüngliche Heilsfähigkeit der zu Gott geschaffenen Menschheit; b) die thatsächliche Heilsbedürftigkeit der sündig gewordenen Menschheit; c) ihre von Gott dem Vater ewig gewollte und zeitgeschichtlich angebahnte Heilsbestimmung. — In bewußtem Gegensatz zur manichäischen und pelagianischen Irrlehre hat der erste Haupttheil der Dogmatik in der Ontologie, Hamartologie und Teleologie diese Heilsbedingungen zu beleuchten und zu rechtfertigen.

2. Als gottgesetzte Wesensmomente der Heilsverwirklichung lassen sich bezeichnen a) die thatsächliche Heilsvermittelung in Christo, dem menschgewordenen, gekreuzigten und verherrlichten Gottessohne; b) die Heilsaneignung, wie sie durch die Gnadenmittel als Träger des heiligen Geistes innerhalb der christlichen Reichsgemeinde an den einzelnen Gläubigen sich vollzieht; c) die Heilsvollendung durch die Wiederkunft Christi zur Aufrichtung des verklärten Gottesreiches auf Erden. — In bewußtem Gegensatz zu den christologischen, trinitarischen und anthropologischen Irrlehren hat der zweite Haupttheil der Dogmatik in der Christologie, Pneumatologie und Eschatologie diese Hauptmomente der Heilsverwirklichung durchzuführen.

3. Aus alledem ergiebt sich, daß der entscheidende Mittelbegriff oder das Realprincip des ganzen Systems das in Christo allein verbürgte Heil (*σωτηρία ἐν Χριστῷ*) oder die Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott sein kann, wie sie in der Person Christi, des gottmenschlichen Versöhners, kurz: in dem „Christus für uns" ihr festes Fundament hat.

§ 16. Das Christenthum als göttliche Heilsoffenbarung.

1. Wir haben bereits in unserer Darlegung des Wesens der Religion (§ 6) vom Standpunkt christlicher Glaubenserfahrung aus gesehen, daß die Offenbarungsidee als Problem, als Postulat und als Wirklichkeit der positiven Religion zu Grunde liegen muß (§ 7). Ohne sie wäre eine kindlich zuversichtliche Anbetung Gottes als des Vaters unmöglich. Wir suchten sodann das Offenbarungsprincip den verschiedenen Formen der Irreligiosität gegenüber (§ 11) zu rechtfertigen und zu vertheidigen. — Hier handelt es sich nun darum, als eine *inhaltliche* Hauptaufgabe der christlichen Dogmatik es principiell zu begründen, inwiefern und in welchem Sinne sie das Christenthum nur als die thatsächlich in Christo verwirklichte und biblisch bezeugte göttliche Heilsoffenbarung zu sachgemäßer Darstellung bringen kann und soll. Jener göttliche Factor der Religion gelangt eben nur im Christenthum als der *heilsgeschichtlich* verwirklichten, wahren Religion zur vollen Geltung. Ja er steht im Vordergrunde des christlichen Heilsbewußtseins. Denn dieses verlöre seine heilsgewisse Basis ohne die herablassende, dem geistleiblichen Menschen zugängliche, durch That und Wort verbürgte Selbstbezeugung des ewigen Gottes in Zeit und Raum. Mag man noch so sehr das Geheimnißvoll-Ueberweltliche (resp. Ueberzeitliche und Ueberräumliche) in der „absoluten" Gottesidee betonen; mag man die unumgängliche Bildform der dem Menschen zugänglichen Gotteserkenntniß hervorheben (ich erinnere an den „Symbolismus" Sabatier's): für das christliche Glaubensbewußtsein *hat* sich der gnädige Gott, mit dem wir allein kindliche Gebetsgemeinschaft haben können, so geoffenbart, daß wir *trotz* des geheimnißvollen Schleiers, nein — gerade durch seine barmherzige und herablassende Selbsteinhüllung in menschlich zugängliche, zeiträumliche und geistleibliche Form ihn allein fassen, halten und in kindlichem Vertrauen anbeten, ihm in dankbarer Gegenliebe dienen können. Und daß dies nicht ein täuschendes Wunschbild, eine dunkle Ahnung, eine vielleicht auf egoistischer Glückseligkeitstendenz beruhende Einbildung (Phantasma) ist, erweist sich

uns mit aus jener im Laufe der Jahrhunderte in der christlichen und vorchristlichen Gottesgemeinde der Gläubigen bewährten Trostkraft und Hebelkraft dieses Heilsgedankens. Er muß (ursächlich angesehen) auf thatsächlicher Grundlage beruhen. Denn ohne diese wären die weltbewegenden, völker- und herzenerneuernden Heilswirkungen unerklärbar.

Gleichwohl könnte es ein starker Niederschlag (Reflex) des menschlichen Heilsbedürfnisses, ein aus dem Innern herausgesetztes (mythologisch projicirtes) Darstellungsbild ahnungsvoller Gottessehnsucht sein, läge nicht ein beglaubigtes Zeugniß heilsgeschichtlich verwirklichter Selbstoffenbarung Gottes vor. Ich meine hier zunächst noch nicht die biblische Offenbarungsurkunde (s. w. u. sub 3). Ich denke auch nicht nur an die historische Person Jesu und an die ebenfalls geschichtlich nachweisbaren Wirkungen, die von ihm, seiner Person und seinem Werk, seinen Heilsthaten und Heilsworten ausgegangen sind und bis auf den heutigen Tag durch das Evangelium ausgehen, jedem empfänglichen, heilsdurstigen Herzen erfahrbar und erfaßbar. Nein, diese wunderbare und einzigartige Persönlichkeit wäre unverständlich und unglaubbar, stünde sie nicht im Zusammenhange einer ihr voraufgehenden und ihr folgenden heilsgeschichtlichen Bezeugung. Soll Gott, als ein heiliger und heilender Gott, als ein Gott herablassender Liebe und Gnade uns in Christo, sei es auch geheimnißvoll (§ 7, 1), aber doch lebenskräftig offenbar, in Wahrheit faßbar und zugänglich werden, so reicht dazu weder eine etwa vom Himmel gefallene Erscheinung, noch ein aus der Erde gewachsenes oder aus dem sündigen Geschlecht erzeugtes Menschenkind aus (s. o. § 15, 2). Christus, als gottmenschlicher Heilsmittler, als rettender Messias nicht nur für sein Volk, sondern für die ganze Welt setzt nothwendig eine geschichtliche Selbstbezeugung Gottes in That und Wort (§ 7, 3) voraus, die in der Fleischwerdung des Wortes gipfelt.

Das Christenthum, als göttliche Heilsoffenbarung betrachtet, kann nicht in der bloßen übernatürlichen Mittheilung seligmachender Wahrheit oder gar in der lehrhaften Codificirung dessen, was

zu unserm Heil uns zu wissen und zu thun nöthig ist (ad salutarem generis humani informationem, wie die alten Dogmatiker sagten) bestehen; noch auch dürfen wir es darauf beschränken, daß ein neuer Anstoß schöpferisch-genialer Art zu frommer Erregung (Schleiermacher) oder zur Berichtigung des Gottesbewußtseins durch die Gottmenschheitsidee (Hegel, Biedermann, R. Rothe) oder zu normaler Lebens- und Liebesbethätigung in einem Reiche Gottes und zur Herrschaft über die vielgetheilte Welt (Kant, Ritschl u. A.) dargeboten werde. Die Irreligiosität — wie wir gesehen (§ 10 ff.) — besteht ja nicht blos in theilweiser Verdunkelung oder Trübung des Gottesbewußtseins oder in einer bloßen Hemmung des gottgemäßen Verhaltens. Vielmehr seufzt die Menschheit in Folge wirklicher Gottentfremdung und heilloser Gottesfeindschaft unter der dämonisch knechtenden Macht der todbringenden Sünde. Vergeblich würde sie nach dem Heil und der Heilsgewißheit ausschauen, wenn nicht Gott selbst durch neuschöpferische, rettende Heilsthat sie zum Leben in der Gotteskindschaft und Gottesgemeinschaft wiederherstellte. Solche Heilsthat kann nicht ein vereinzeltes erschütterndes, leiblich-wahrnehmbares Naturereigniß sein. Sie muß den Stempel des geistigen, erlösenden, persönlichen Gottes an sich tragen. Andrerseits kann die Heilswirkung von dem leiblich bedingten Menschen doch nur dann erlebt und erfahren werden, wenn der ewige und überweltliche Gott kraft seines der Welt innewohnenden Lebensgeistes sich in leibliche, zeiträumliche Gestalt kleidet. Das liegt nach Allem, was wir oben (§ 7, 3) über das Offenbarungsprincip entwickelt haben, auf der Hand. Wie die Verleiblichung seiner Heilsgedanken das Ende der Wege Gottes sein soll (§ 15, 3 c), so wird auch der Anfang, Fortgang und Höhepunkt der göttlichen Heilsoffenbarung den Heilswillen und die Heilsgedanken Gottes in sinnlich wahrnehmbarer Gestalt für uns verkörpern müssen.

In diesem Sinn können wir es als die Hauptaufgabe, ja (objectiv angesehen) als den Centralinhalt der ganzen christlichen Dogmatik bezeichnen, daß die Fleischwerdung des Wortes (Incarnation) und die Wortwerdung des Geistes (Inspiration) als

die beiden sich gegenseitig bedingenden und ergänzenden (correlativen) Kernpunkte der christlichen Heilsreligion, sofern der göttliche Offenbarungsfactor dabei in Betracht kommt, zu vollem Verständniß und zu allseitiger Rechtfertigung gelangen. Hier können wir nur in principieller Beleuchtung das Postulat stellen und näher begründen. Die Ausführung muß dem System selbst überlassen bleiben.

Von Incarnation reden wir nicht nur in dem specifischen Sinne, wie sie in der Person des erschienenen Gottmenschen zu Tage tritt. Was in Christo seinen Gipfelpunkt hat und einst für alle Welt zu herrlicher (doxologischer) Klarheit kommen soll (§ 15, 3), hat seinen Anfangspunkt bereits im Geheimniß der Schöpfung dieser geistleiblichen Welt, sofern sie der Boden ist für die Geschichte, die sich zwischen Gott und Menschheit vollzieht. Daher reden wir mit Recht von einer Natur-Offenbarung, die im Menschen kraft des Gewissens ein Suchen nach Gott weckt und ihn bereits unentschuldbar macht, wo er sich von ihm abwendet (Röm. 1, 19 ff.; 2, 15 ff. s. o. S. 99 ff.). Aber erst die deutliche Verkörperung seines Heilsgedankens kann dem Menschen die Gewißheit göttlichen Heilswillens geben. Schon die gesammte Naturwelt, wie sie durch Gottes Geistesmacht und Geisteswort ihren sichtbaren Bestand hat, schließt insoweit auch bereits eine geheimnißvoll-offenbare „Fleischwerdung des Wortes" in sich. In höherem Maße und in specifisch geistlicher Eigenart, in persönlicher Verkörperung erscheint aber die ganze Reihe der Gottesthaten und der Kundgebungen seines Heilswillens als ein stetes Werden der Incarnation. Wir meinen das nicht etwa im Sinne der wiederholten Buddhistischen „Incarnationen". Denn da handelt es sich überhaupt nicht um eine Selbstbezeugung des persönlichen Heilsgottes, noch auch besteht ein geschichtlicher oder heilsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen den einzelnen Kundgebungen (Manifestationen) der rein pantheistisch vorgestellten oder nihilistisch verflüchtigten Gottesidee. Auf dem Boden der heilsgeschichtlichen Offenbarung im christlichen Sinne ist es der Gott der Gnade und des Erbarmens, der ent-

weder selbst kraft liebevoller Selbstbeschränkung in die Sichtbarkeit tritt und in verkörperter persönlicher Erscheinung (Theophanien, Angelophanien) sich den menschlichen Trägern der Heilsgeschichte offenbart. Oder aber diese Träger des heilsmittlerischen Gedankens, ein Adam, Noah, Abraham, Moses, David, Salomo und alle Propheten erscheinen selbst als (typische) Vorbilder des Messias, des Gottes- und Davidsohnes, in welchem die Incarnationsidee zu voller Erscheinung und Verkörperung gelangen sollte und thatsächlich gelangt ist. Es stellt sich also die erzieherisch fortschreitende (incarnirende) Gottesoffenbarung dar wie ein sich stetig entwickelnder Anschauungsunterricht für die Menschenkinder, die Gotteskinder zu werden bestimmt sind.

Der wahre, gottgewollte Heilsgedanke, die Heilsabsicht des gnadenreichen Gottes prägt sich aber in diesen Thatsachen und Personen nur unter der Voraussetzung deutlich und faßbar, d. h. offenbarungsmäßig (§ 7, 2) aus, wenn die Thatsachen durch den Geist Gottes im Wort bezeugt und die betreffenden Personen als berufene Träger des heilsmittlerischen Gedankens von dem Geiste Gottes je nach Bedürfniß und mit Rücksicht auf das jeweilige Stadium der heilsgeschichtlichen Erziehung geleitet, ergriffen und erfüllt sind. In diesem Sinne glauben wir die Forderung stellen und die Erwartung hegen zu dürfen, daß mit der anschaulichen Thatoffenbarung (Incarnation) die geisterfüllte deutende Wortoffenbarung (Inspiration) Hand in Hand geht. Die Offenbarung des alten, wie des neuen Bundes besiegelt und bestätigt nur jene Forderung und diese Erwartung (vgl. oben § 7, 3). Wie die neutestamentliche Heilsoffenbarung dadurch angebahnt wird, daß der Gott des Erbarmens in dem Volk des alten Bundes „Wohnung machen", ja sinnbildlich (z. B. in dem „Zelt der Zusammenkunft") seine Nähe verkörpern und durch sein Wort bezeugen will, so ist es auf Grund der in Christo verwirklichten Incarnation der Gott herablassender Gnade, der in den Heilsmedien, insonderheit in dem Sacrament des Altars uns seine Nähe geistleiblich verbürgt, gleichsam durch fortgesetzte verleiblichende (incar-

nirende) und vergeistigende (inspirirende) Wirksamkeit zur Stärkung unseres Glaubens concentrirt.

Es erscheint von höchster principieller Bedeutung, daß wir namentlich die vielbesprochene und vielumstrittene Idee der „Inspiration" nicht etwa auf die „Eingebung" (Theopneustie) der heiligen Schrift (s. w. u. sub 3) beschränken oder gar als sonderlichen Act des dictirenden heiligen Geistes beim Niederschreiben göttlicher Offenbarungsgedanken durch dazu berufene menschliche Handlanger (amanuenses) uns vorstellen (so neuerdings W. Koelling). Das gäbe nur eine mechanische Verbalinspiration, die des lebendigen, heilsgeschichtlich sich bezeugenden Gottes unwürdig wäre und in der zur Heilsgewißheit berufenen Gottesgemeinde nur falsche Sicherheit oder berechtigten Zweifel, nicht aber lebendigen Glauben erzeugen könnte. Vor dieser Gefahr einer magischen Inspirationsidee bewahrt uns der Gott der Heilsoffenbarung eben dadurch, daß er von Anfang an und im weiteren Fortgang der heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung seinen Geist in menschlichem Wort schöpferisch und neuschöpferisch verkörpert und der menschlichen Seele derart persönlich einhaucht, daß sie empfänglich werde für Gottes väterliche Heilsabsicht und selbstthätig wirksam in der Bezeugung seines Heilswillens und seiner Heilswahrheit. Es hebt also die inspirirende Gotteswirkung nicht die menschliche Freiheit auf, sondern läßt sich erzieherisch zu ihr herab, um sie in den Dienst des jeweiligen Offenbarungszwecks zu stellen. Es soll eben dadurch der vom Geist ergriffene Gottesmensch trotz seiner Sünde fähig werden, Gottes Heilsgedanken begeistert zu erfassen und begeisternd zu verkünden.

Es wurzelt aber die Möglichkeit und Wirklichkeit einer solchen Inspiration — genauer einer Wortwerdung (Inverbation) des göttlichen Geistes in creatürlich-menschlicher Form der Bezeugung — bereits im Geheimniß der Schöpfungsoffenbarung. Was die christliche Glaubenslehre in der Lehre vom „Worte Gottes" (bezw. den Sacramenten, verbum visibile, im Unterschiede vom verbum audibile, scriptum et praedicatum auf Grund des verbum essentiale und incarnatum) darzulegen haben wird, setzt das

geisterfüllte Lebenswort als Schöpfungsmedium voraus. Ist doch die reale Welt, wie sie „durch den Geist seines Mundes fertig" geworden, eben deshalb durch Immanenz des Wortes, des Logos geisterfüllt (1. Mos. 1, 2 f.; Ps. 33, 6; Joh. 1, 3 ff.; Ebr. 1, 3 ff.; 11, 3). Und der von der Erde genommene, aber zur Gottesbildlichkeit geschaffene Mensch, dem der Herr seinen Geist (ruach, πνεῦμα 1. Mos. 2, 7; 1. Kor. 15, 45) einhauchte, ward eben dadurch zur Aufnahme göttlicher Geistesoffenbarung befähigt. So werden uns die Gotteswelt und der Gottesmensch, die leibliche Natur und die geistesmächtige Creatur ein Zeugniß dafür, daß Incarnation und Inspiration Correlatbegriffe sind, die mit einander stehen und fallen; ja, sie ziehen sich durch die ganze Geschichte der Heilsoffenbarung geheimnißvoll hindurch. Sie verkörpern sich in der Person des Heilandes, der den Geist besaß „ohne Maß"; und sie gelangen in dem einst zu vollendenden gott-menschlichen Reich Christi zu sichtbarer Herrlichkeits-Offenbarung.

Der Gesammtinhalt der Dogmatik wird also um diese beiden Kernbegriffe, wie um die beiden Pole christlicher Weltanschauung sich bewegen müssen. Die beiden „Pole" stellen sich aber nicht etwa als zwei „Principien" neben einander hergehend dar. Im Begriff der „Pole" liegt es ja schon, daß sie die sich bedingenden Endpunkte der Einen Axe sind: der Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott. Und nicht etwa erst in der Christologie (Abschn. IV) oder Pneumatologie (Abschn. V) werden wir von der Incarnation oder Inspiration zu reden haben. Diese beiden Grundgedanken durchziehen und durchleuchten das ganze System christlicher Heilswahrheit. Hier, in der Principienlehre, konnten und wollten wir nur ihre tiefe und weitgreifende Bedeutsamkeit für die christliche Offenbarungsidee darlegen. Es galt, sie als solche Probleme zu kennzeichnen, die zu nothwendigen, unser religiös-sittliches Leben im christlichen Sinne bedingenden Forderungen (praktischen Postulaten) werden, um kraft unserer persönlichen Glaubenserfahrung als thatsächliche, beseligende Wirklichkeit (Realität) innerhalb der Reichsgemeinde Christi erlebt zu werden. Auch hier

iſt es die „Theologie des Kreuzes", die ihre Wahrheit und Fruchtbarkeit dadurch bewähren muß, daß ſie den Gott des Heils im Gekreuzigten offenbar werden läßt, in dem fleiſchgewordenen Wort, das uns vor dem unglückſeligen Suchen nach dem unfaßbaren Allgott bewahrt und uns das liebende Angeſicht Gottes des Vaters in troſtbringender Weiſe verkörpert.

Die biblische Berechtigung und conſtitutive Bedeutung dieſer Grundgedanken haben wir bereits in den Anm. zu § 7 dargelegt. Ich verweiſe hier noch beſonders auf Joh. 1, 14, wo das „*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*" beides umſchließt: die *ἐνσάρκωσις*, die Fleiſchwerdung des Sohnes (incarnatio des Verbum essentiale oder aeternum vgl. Joh. 1, 1 ff.; 1 Joh. 1, 1 ff.) oder, wenn wir ſo ſagen dürfen, die *ἐνλόγησις*, die Wortwerdung des Geiſtes Gottes. Aehnlich 1 Tim. 3, 16, wo das „anerkannt (*ὁμολογουμένως*) große Geheimniß der Gottſeligkeit" beſonders in den beiden Momenten ſich erſchließt: „geoffenbart im Fleiſch" (*ἐφανερώθη ἐν σαρκί*) und „gerechtfertigt", d. h. als Wahrheit erwieſen im Geiſt (*ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*). Bereits in der altteſtamentlichen Geſchichte (vgl. Matth. 3, 15 mit Hoſ. 11, 1; ſ. a. 1 Kor. 10, 4), wie in den altteſtamentlichen Propheten lebt und wirkt der „Geiſt Chriſti, der in ihnen war" (1 Petr. 1, 11; 2 Petr. 1, 21) und hat zuvor bezeugt die „auf Chriſtum abzielenden Leiden" (*τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα*) und die darauf folgenden „Herrlichkeiten" (*τὰς μετὰ ταῦτα δόξας*). Daß aber in Chriſto die incarnirende und inſpirirende Selbſtbezeugung des uns offenbar werdenden Heilsgottes gipfelt, ſich in perſönlicher Concentration darſtellt, wird ſich uns im Fortgange unſerer dogmatiſchen Lehrentwickelung vor Allem aus jenen Selbſtzeugniſſen Jeſu ergeben, wie ſie das vierte Evangelium überliefert. Vgl. Joh. 14, 9: wer mich ſieht, ſieht den Vater; 6, 53: wer mein Fleiſch iſſet, hat das ewige Leben; 6, 63: die Worte, die ich rede, die ſind Geiſt und Leben; Joh. 3, 34: welchen Gott geſandt hat, der ſpricht die Worte Gottes (*τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ*); denn nicht abgemeſſen (*ἐκ μέτρου*) verleiht Er den Geiſt (*τὸ πνεῦμα*). S. auch Joh. 14, 26; 15, 26 (der heil. Geiſt wird es Euch Alles lehren und zeugen von mir; 20, 22: nehmet hin den heil. Geiſt ꝛc.). — Aber auch in den Zeugniſſen der Synoptiker tritt das zu Tage; z. B. wenn Jeſus ſich als den Sohn bezeichnet, in welchem der Vater allein offenbar werde (Matth. 11, 27; Luk. 10, 21 f.), oder wenn der incarnirte Gottesſohn, der aus dem Geiſt erzeugt war (Matth. 1, 20; Luk. 1, 35), auf den der Geiſt ſichtbarlich herabkam (Matth. 3, 16), den Seinen jenen heiligen Geiſt verheißt, der durch ſie reden ſoll (Matth. 10, 20; Mark. 13, 11). Uns aber — ſo bezeugt Paulus (1 Kor. 2, 10) — hat es Gott geoffenbart (*ἀπεκάλυψεν*) durch den Geiſt, der auch die Tiefen der Gottheit erforſcht. Vgl. Eph. 3, 5: das Geheimniß Chriſti (*μυστήριον τοῦ*

Χριστοῦ) iſt den Menſchenkindern kund geworden (*ἀπεκαλύφθη*) durch den Geiſt (*ἐν πνεύματι*). So wird kraft des Geiſtzeugniſſes das „Wort vom Kreuz“ (*ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ* 1 Kor. 1, 18), das den Weiſen und Klugen eine Thorheit (*μωρία*) iſt, den „Geretteten“ eine „Kraft Gottes“ (*δύναμις θεοῦ*). Vgl. Röm. 1, 16; 1 Kor. 2, 1 f., wo Paulus das „Geheimniß Gottes“ bezeugt: *οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον.* —

Inſonderheit wird die Dogmatik als eine chriſtocentriſche und pneumatocentriſche dieſe beiden Kernbegriffe oder „Pole“ des Syſtems vom Anfang bis zum Ende beleuchten und vertheidigen müſſen gegen die beiden entgegenſtehenden und doch als Extreme ſich wieder berührenden häretiſchen Irrthümer, wie wir ſie (vgl. § 11, 1) aus dem Boden des Pantheismus und Deismus, in ethniſirender oder judaiſirender Weiſe hervorſprießen ſahen. Das, was ſeit jeher den Juden ein Aergerniß (*σκάνδαλον*), den Heiden eine Thorheit (*μωρία*) war, ſoll die Dogmatik als Gotteskraft (*θεοῦ δύναμις*) und als Gottesweisheit (*θεοῦ σοφία*) darzulegen ſuchen (1 Kor. 1, 24). Der manichäiſch gefärbte, im Doketismus zu Tage tretende (ethniſirende) Irrthum (vgl. § 15, 2 Anm.) wird weder die Incarnation, noch die Inſpiration in ihrer heilsgeſchichtlichen Realität erfaſſen, weil ihm das Fleiſch als Träger des Böſen gilt, und weil die concrete menſchliche Perſönlichkeit und das perſönliche Wort unfähig erſcheint, den unperſönlich gedachten Geiſt in ſich zu ſchließen und zu verkörpern. Andererſeits wird die abſtract-deiſtiſche Weltanſchauung mit ihrer (judaiſtiſch) ebjonitiſchen Tendenz die wahre und volle (göttliche) Idealität des incarnirten Wortes und die inſpirirende Einwohnung des göttlichen Geiſtes im Menſchenherzen nicht zu verſtehen im Stande ſein, weil der transſcendent gedachte Gott einer ſolchen Herablaſſung nicht fähig iſt. Beiden Standpunkten gegenüber wird die chriſtliche Dogmatik den heilsgeſchichtlichen Geſichtspunkt zu wahren haben und namentlich die Grundideen der Incarnation und Inſpiration in ihrer werdenden (ökonomiſchen) Allmählichkeit (ſ. w. u. sub 2) zu begründen ſuchen. —

2. Die werdende, heilspädagogiſche Allmählichkeit der chriſtocentriſchen Offenbarung tritt aber inſonderheit zu Tage durch die Wunder- und Weisſagungsform ihrer Erſcheinung. Das könnte, wenn wir den gaſſenläufigen Wunderbegriff dabei vorausſetzten, auffällig ſein. Ja, man wird darin einen Widerſpruch, vielleicht gar eine ſinnloſe Paradoxie finden. Gilt doch Vielen das „Wunder“ wie etwas Abruptes, die Stetigkeit geſetzmäßiger Natur- und Geſchichtsentwickelung Durchbrechendes. Um den „gebildeten“ modernen Menſchen von vornherein gegen die göttlich

bezeugte Heilsoffenbarung einzunehmen oder diese als „überwundenen Standpunkt" der kindlich-volksthümlichen oder abergläubisch-mythologischen „Vorstellungsform" zu zeihen, prägt man einen Wunderbegriff, der weder dem Thatbestande noch der christlichen Offenbarungsidee entspricht. Man sagt dann wohl — und die supranaturalistische Einseitigkeit (s. w. u.) giebt leider Anlaß dazu — das Wunder gelte als eine „Allmachtswirkung" des auch die Naturgesetze beherrschenden Schöpfergottes, der — im Widerspruch zu der doch von ihm selbst gesetzten Ordnung — diese zeitweilig aufhebe um seinen Alles überragenden Willen persönlich oder durch seine Vollmachtsträger darzuthun. Der widerspruchsvolle, ja widerwärtige Gedanke eines sein eigenes Gesetz nichtachtenden oder zerstörenden, also rein willkürlichen Weltherrschers würde so jeden Wunderbericht oder jede angebliche Wunderthatsache dem besonnenen Forscher — mag er Natur- oder Geschichtsforscher sein — verdächtig erscheinen lassen. Mit „Mirakeln" bleibt uns vom Halse, heißt es da. Wir sind gebildete Menschen und haben Respect vor der zusammenhängenden Natur- und Geschichtsordnung! — Nun wir Christen auch, und wir Dogmatiker vollends. Denn unser ganzes Bestreben, unser Tichten und Trachten ist darauf gerichtet, den inneren Zusammenhang der Gottesthaten und Gottesworte zu verstehen und wo möglich zu wissenschaftlichem, gemeingiltigem Verständniß zu bringen.

Schon oben, bei der Beleuchtung des Offenbarungsprincips (§ 7, 3) wiesen wir darauf hin, daß das Wunder, als dem Naturgesetz widersprechendes zauberhaftes Einzelmirakel gefaßt, nicht blos sinnlos sei, sondern daß ihm dann etwas Dämonisches, Gottwidriges, ja für den an den Gott der Heilsordnung Glaubenden geradezu Abschreckendes innewohne. Ob solche Zaubermittel oder Zauberwirkungen (auf leiblichem oder seelischem Gebiete) möglich seien, ob die heidnischen staunenswerthen Leistungen der Magier oder die modern-mystischen Versuche der Suggestion, der Hypnose, des „Spiritismus" und „Occultismus" auf Einbildung oder auf wirklichem, bisher unerklärtem Zusammenhange beruhen, mag dahingestellt bleiben.

Mit den Wundern im Sinne göttlicher Heilspädagogie haben sie schlechterdings nichts gemein. Diese gliedern sich vielmehr nachweisbar ein in den Zusammenhang göttlichen Heilsplanes mit der Menschheit, insonderheit göttlicher Reichsbegründung zur Herstellung einer auf Heilsgewißheit beruhenden Gottesgemeinschaft derer, die ihm in kindlich vertrauender Anbetung nahen sollen und wollen. Und wo dieser Nachweis nicht gelingt, wo das Einzelwunder als solches angestaunt oder als gesetzlose, resp. gesetzwidrige und willkürliche, ich möchte fast sagen brutale Machtoffenbarung eines „absoluten" Gottes angebetet wird, da wird dieser Gott zum Götzen und das Zaubermittel — seien es nun „Reliquien" oder „wunderthätige Bilder", der „Rock von Trier" oder „die Wasser von Lourdes" — zum fetischartigen Idol.

Das Wunder hingegen im Sinne der Heilsoffenbarung und im Zusammenhange der Heilspädagogie darf weder als sonderliche „Allmachtswirkung" Gottes im Widerspruch zu dem von ihm selbst stammenden Naturgesetz (Weltschöpfung und Welterhaltung), noch auch als übernatürliche Einzelwirkung Gottes im Gegensatz zu der von ihm selbst geordneten Geschichtsentwickelung (Weltregierung und zwecksetzenden Weltleitung) aufgefaßt werden. Denn die „Allmacht" Gottes offenbart sich durchaus nicht (qualitativ oder quantitativ) deutlicher in einer „sprechenden Eselin" als in der gesammten Wunderwelt biologischer Entwickelung, oder stärker in einer „stillstehenden Sonne" als in dem herrlich gefügten Planetensystem. Im Gegentheil, dem blödesten Auge müßte es einleuchten, daß diese täglich vor unseren Augen sich vollziehenden „Wunder" der Naturwelt überwältigender von Gottes Allmacht und ordnender Weisheit zu uns reden, als tausend Einzelberichte über angebliche oder wirkliche Abnormitäten. Andrerseits werden uns gewaltige Einzelwirkungen biblischer Helden — wie sie von einem Moses oder Josua, Gideon oder Simson, Elias oder Elisa im alten Testamente, oder von Jesus und seinen Aposteln im neuen Testamente berichtet werden — nicht stärker imponiren können oder dürfen, als die gesammte, jedenfalls auch gottgewollte menschliche Geschichtsentwicke-

lung, wie sie die Grundlage alles geistigen Ringens, Strebens und Fortschreitens bildet. Verständlich und in der That imponirend, ja vielmehr allein heilbringend und lichtvoll erscheinen die biblischen Offenbarungswunder uns erst dann, wenn wir sie eben als zusammenhängende Kundgebungen des sich zu uns herablassenden göttlichen Liebes- und Heilswillens erfassen und eben dadurch und darin die freundlich-liebevolle oder gewaltig-ernste Heilsabsicht Gottes verstehen lernen. In diesem Zusammenhange betrachtet sind sie uns nicht einzelne Allmachtskundgebungen, sondern Zeugnisse seines persönlich (geistig) eingreifenden Heilswillens, der die Sphäre des von ihm und zu ihm geschaffenen leiblichen Naturdaseins in den Dienst des Heils- oder Reichszweckes stellt.

Ist doch bereits auf dem sogen. natürlichen Lebensgebiete — nicht blos bei religiöser Betrachtung, wie Schleiermacher sagte, oder für den anbetenden und der Erhörung gewissen Glauben, wie Ménégoz neuerdings es ausführte — das ganze geheimnißvolle Ineinander von Geist und Leib, von (teleologischer) Geschichtsentwickelung und (ätiologischem) Naturproceß ein wunderreiches Buch mit sieben Siegeln. Das specifische Heilswunder tritt aber als Zeugniß göttlicher Selbstoffenbarung zur Erlösung der Menschheit erst unter der Voraussetzung zu Tage, daß durch die Sünde eine ihrem Wesen nach unnatürliche oder naturwidrige, Tod und Verderben bringende Geistesmacht in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist, eine Geistesmacht, die einzig und allein Gott selbst überwinden und durch seine geistige Uebermacht bannen kann. Die Ursprünglichkeit (Originalität) und Unmittelbarkeit (Energie) seines erlösenden Heilswillens, soll er anders die der Sünde, dem Tode und dämonischer Macht verfallene Menschheit aus dem Verderben retten und neues Leben schaffen, könnte ja gar nicht durch blos „natürliche" Geschichtsvorgänge im gewöhnlichen Sinne von uns erfaßt werden. Sie muß sich dadurch verkörpern, daß seine Liebesabsicht zur übernatürlichen (nicht unnatürlichen oder naturwidrigen) That, oder zu einer übergeschichtlichen (nicht ungeschichtlichen oder geschichtswidrigen) Thatenreihe wird, die eben in der Incarnation,

in der Fleischwerdung des Wortes, in dem Wunder aller Wunder, in der übergeschichtlich ewigen und doch innergeschichtlich, zeitlich offenbar werdenden gottmenschlichen Person Christi gipfelt. Es hat also keinen Sinn, alle in der Heilsoffenbarung berichteten Einzelwunder noch so fest zu „glauben", d. h. für wahr zu halten, so lange wir ihre Beziehung zu diesem Centralwunder der Welt- und Menschheitsgeschichte nicht durchschauen. Der ins Fleisch gekommene Heiland muß es uns nicht nur in seinen einzelnen heilbringenden Wunderthaten und Wunderworten, sondern als die persönlich erschienene Gnade und Freundlichkeit Gottes angethan haben, indem er unserm herzlich vertrauenden Aufblick auf ihn, den wunderbaren Arzt und Heilbringer mit seinem Leib und Seele gesund machenden Heilswort wiedergeburtskräftig begegnet.

Wie nun Incarnation und Inspiration im Wesen der Heilsoffenbarung sich gegenseitig bedingen, so das Thatwunder und Wortwunder, oder das Naturwunder und Geisteswunder als innerlich zusammengehörige Erscheinungsformen der Heilsoffenbarung und Kennzeichen (Kriterien) der göttlichen Heilsabsicht. Unter dem thatsächlichen Naturwunder verstehen wir aber nicht eine momentane Aufhebung oder auch nur Durchbrechung der Naturgesetze. Diese bleiben nicht blos unangetastet, sondern sie werden als vorhandene und allgemeingiltige durch die Wunderwirkung selbst anerkannt und bestätigt. Erst auf ihrer Folie wird ja überhaupt das Wunder als solches seinem Wesen und seiner Eigenart nach erkennbar als eine über die gewöhnlichen (empirischen) Naturvorgänge hinausragende That des persönlichen zwecksetzenden Geistes, hier des sich offenbarenden Heilsgottes. Ist doch im Gebiet menschlichen Personlebens jede geheimnißvolle Freiheitsthat (sofern durch sie, nach Kants feinem Ausdruck, eine Causalreihe begonnen wird) schlechterdings nicht aus bloßen Naturvorgängen erklärbar. Ohne die Natur zu zerstören, ziehen wir sie in unsern Dienst, unterstellen sie dem „Zweck", passen sie der Idee an, um eine sittliche That, ein sinnvolles Kunstwerk, eine sociale Organisation, kurz ein relativ „Neues" im Gang der Geschichte zu „schaffen". Jede geschickte Operation

eines geistvollen Chirurgen, jede rettende That eines vaterländischen Helden, jedes epochemachende Kunstwerk: eine Rafaelische Madonna, ein Shakespeare'sches Drama, eine Beethoven'sche Sinfonie, ein Goethe'sches Kerngedicht; jede patriotische Hingabe an einen großen Gedanken, kraft dessen mit Durchbrechung aller Hindernisse ein gewaltiges lebensfähiges Reich begründet worden, kurz alle specifisch geschichtlichen Erfolge in That und Wort bis auf die letzte technische Erfindung und werkzeugliche Verwerthung der Dinge sind insofern wunderbare Ereignisse, als sie sich nie und nimmer aus elementaren Naturvorgängen oder sogen. Naturgesetzen erklären lassen. Als Produkte des schöpferischen und zwecksetzenden Menschengeistes stehen sie über der Natur und stammen aus einer höheren Idealwelt.

In ähnlicher Weise vollzieht sich — mutatis mutandis — das Offenbarungswunder, nur daß es als eine That Gottes sich kund giebt oder durch von ihm berufene und gesandte Träger seines persönlichen Heilswillens derart vollzogen erscheint, daß ein übernatürliches und übergeschichtliches Element in diese von Sünde und Tod durchdrungene Natur- und Geschichtswelt hineinragt, um sie seinem persönlichen Heilszweck (seinem Reich), kurz seiner Heilsoffenbarungsidee in erlösungskräftiger Weise dienstbar zu machen.

Daher läßt sich auch, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, das Incarnationswunder, wie es in der einzigartigen Erscheinung der Person Christi gipfelt, gar nicht ohne das Inspirationswunder denken, wie es in der Menschenschöpfung anfangsweise gesetzt, in jedem gottbegeisterten Träger der Reichs- und Heilsoffenbarung uns entgegentritt. Es wird eine Hauptaufgabe der Dogmatik sein, neben der eigenartigen Ursprünglichkeit (Originalität) göttlicher Thatwunder auf dem Gebiete des Naturlebens — sei es im Dienst seines erlösenden Liebeswillens oder zur Kundgebung seines richtenden Zornwillens — auf den steten, fortschreitenden Zusammenhang (die Continuität) der göttlichen Geisteswunder im Gebiete des Personlebens hinzuweisen, durch welche der Gottesgeist in der gottverwandten, weil zu ihm geschaffenen Menschenseele das Organ wach ruft, kraft dessen sie des göttlichen Wahrheitszeugnisses in überwältigender

Weise inne wird. Der gesammte Inhalt christlicher Glaubenslehre — von ihrer ontologischen Grundlage bis zu ihrem doxologischen Abschluß — bewegt sich um diesen wahren und lebensvollen Wunderbegriff. Das Schöpfungswunder setzt sich fort im Wunder der Welterhaltung und Weltregierung, der Heilsanbahnung und Heilsverwirklichung; auch die Heilsaneignung als das innerliche Gnadenwunder und die Heilsvollendung als das schließliche Verklärungswunder sind durchzogen von diesem Einen Centralgedanken, ohne den ein Verständniß für die christliche Heilswahrheit unmöglich ist, ohne den die lebenschaffende und errettende That gegenüber einer gottentfremdeten und dem Tod verfallenen Welt gar nicht denkbar, geschweige denn wirklich wäre. Wer das Wunder bezweifelt oder auch nur als ein „historisch" unerweisbares oder „natürlich" nicht erkennbares problematisches Ding dahingestellt sein läßt (Hume, Kant, Ritschl, Ménégoz u. A.), kann kein Verständniß gewinnen für die unergründlichen Tiefen göttlicher Herablassung zu unserem Heilsbedürfniß. Denn Herablassung und nicht in erster Linie Allmachtskundgebung ist und bleibt das innerste, tiefste Motiv aller Heilswunder vor Christo, in Christo und durch Christum, wie sie in stetem Zusammenhange mit dem Heilsgedanken zur Anbahnung und Begründung seines Reiches auf Erden geschehen sind und in der Vollendungszeit geschehen sollen, bis die Wiederkunft des durch Leiden zur Herrlichkeit erhobenen Christus jenes Incarnationsgeheimniß: „Gott geoffenbaret im Fleisch" und dieses Inspirationsmysterium: „das Wort ward Fleisch" der ganzen Welt in sichtbarer Verklärung kund thun wird.

Um aber die Gesammtheit aller auf Incarnation und Inspiration hinweisenden Einzelwunder der Heilsoffenbarung uns staubgeborenen, sündigen und gottentfremdeten Menschen zugänglich und glaubhaft zu machen, um in uns durch das gnadenreiche Wunder der persönlich erfahrenen und erlebten Wiedergeburt den Sinn für jenes Verständniß seiner Heils- und Heilungswunder zu wecken, läßt Gott, der Herr mitleidenden Erbarmens, jenes Centralwunder nicht plötzlich (als einen Deus ex machina) in die Welt eintreten. Das

volle Licht würde uns nur blenden. Die Herrlichkeitsoffenbarung ohne voraufgehende Leidensgeschichte Gottes würde die sündige Menschheit nur schrecken und ihre Gerichtsreife darthun. Ja, jedes Einzelwunder, für sich betrachtet, könnte höchstens staunende Verwunderung wach rufen oder ablehnende Zweifel wecken d. h. zum Anlaß für Aberglauben oder Unglauben werden. Erst durch den stetigen Zusammenhang, durch heilspädogogische Anbahnung des in dem Gottmenschen gipfelnden Centralwunders kann volle Ueberzeugung, lebendiger und vertrauender Heilsglaube erzeugt werden. Dazu aber dient die Weissagung.

Auch hier gilt es, im Princip (a limine) den irreführenden Gedanken abzuweisen, als sei das prophetische Moment in der Heilsoffenbarung eine staunenerregende Kundgebung göttlicher Allwissenheit gegenüber menschlicher Kurzsichtigkeit, mit einem Wort: als bestünde die Weissagung in einer Zeit und Raum überspringenden, mehr oder weniger magischen, vom Geist Gottes unmittelbar gewirkten Vorhersagung (Wahrsagerei) in Betreff dessen, was zukünftig geschehen soll. Das mag auf dem Gebiete heidnischer Mantik oder mythischen Orakelwahnes am Platze sein. So arbeitet der Geist Gottes, als ein Geist erzieherischer Ordnung und unsäglicher Geduld nie und nimmermehr. Hier waltet vielmehr das Gesetz des göttlichen „Noch nicht", wie ich das in meiner so betitelten Schrift (1895) unter dem Gesichtspunkt der Lehre vom heiligen Geist durchzuführen versucht habe. Die herablassende Offenbarung wird zur gnadenreichen Einhüllung, damit aus dem „Geheimnißvoll-Offenbaren" (s. o. § 7, 1) das „anerkanntermaßen Große" und „Herrliche" allmählich hervorwachse und so in überzeugungskräftiger Weise uns heilsbedürftigen Menschen zugänglich werde. Diese bewunderungswürdige „Geduld" Gottes des Vaters gegenüber seinen Kindern hat sich im Volk heilsgeschichtlichen Berufs, im Israel des alten Bundes derart kund gethan, daß die wunderbare Geschichte dieses Volkes typisch (weissagend) geworden ist für alle in Christo und im Christenthum gipfelnde Heilspädagogie. Wie die anfängliche Schöpfungsoffenbarung des Einen Heilsgottes nur in den

Traditionen dieses Volkes uns übermittelt ist, so hat auch die neuschöpferische Heilsoffenbarung des gnädigen Gottes hier ihre keimkräftigen und weitausschauenden Anfangspunkte. Das wird uns die neuere zweifelsüchtige Kritik des alten Testamentes nicht ausreden oder wegdemonstriren können, mag sie auch (s. w. u. sub 3) die einzelnen historisch-urkundlichen Schriften auf ihre literarische Glaubwürdigkeit oder Aechtheit prüfen und sichten. Der wunderbare Weissagungsfortschritt und der prophetische Gehalt dieser Zeugnisse bleibt unverwüstlich und wird, wie bisher, die Jahrhunderte überdauern.

Es erscheint uns nun, inhaltlich betrachtet, als eine Hauptaufgabe des Systems christlicher Heilswahrheit, je an dem betreffenden Ort den Nachweis zu liefern, daß jenes Centralwunder der Incarnation und Inspiration von der Schöpfungsoffenbarung an bis zur schließlichen Reichsvollendung verheißungsgemäß d. h. in prophetisch gedeutetem Fortschritt sich heilsökonomisch vollzieht. Jedes Wunder innerhalb der Heilsgeschichte trägt zugleich ein über sich hinausweisendes Moment d. h. Weissagungscharakter in sich. Man kann sich das in einem Doppelbilde anschaulich machen, wie es schon oft in diesem Zusammenhange gebraucht wurde und in der That geeignet ist, die tiefere Idee der Weissagung zu illustriren. Zeiträumlich betrachtet ist sie perspectivisch geartet, d. h. sie giebt uns im Bilde der Gegenwart und in der Umrahmung des Geschichtlichen den Ausblick in das Ferne, Zukünftige, Endgeschichtliche. Es umschließt — wenn auch noch in nebelhafte Ferne gerückt — der erweiterte Horizont Gegenwart und Zukunft derart, daß das Nahe fern und das Ferne nah erscheint. Das ist nicht etwa Illusion, sondern beruht auf dem Gesetz der Perspective. Und nur in solcher Bildform der Prophetie kann das Göttliche dem heilsbedürftigen Menschen auch menschlich sich annähern, um ihn zum Göttlichen ahnungsvoll zu erheben (ich erinnere vor Allem an die Weissagungsreden Jesu von der Zerstörung Jerusalems und von dem Kommen des Menschensohns). — Andererseits spiegelt uns jeder entwickelungsgeschichtliche Naturvorgang die

Eigenart des prophetischen Weissagungsfortschritts ab. Wer verstünde den „gethürmten Riesen", den wir „Eiche" nennen, wenn er nicht aus der Eichel hervorwüchse! Das „Wunder" des mächtigen Baumes in seiner großartigen Verzweigung wird uns verständlich erst aus der Beobachtung seines Wachsthums. In der keimkräftigen Samenform ist die geheimnißvoll-offenbar werdende Pflanze verborgen. Der Same, selbst schon Frucht, wird zur Weissagung der wiederum Samen tragenden neuen Frucht. Findet er den geeigneten Boden und die Wachsthumsbedingungen, so liegt eine treibende Kraft in ihm, die auf das Fruchtziel weissagend hinstrebt. So könnten wir das Kind als Weissagung auf den Mann bezeichnen; und wenn wir das göttliche Auge dafür hätten, würden wir im Ei, in jeder unscheinbaren Zelle die reiche Fülle des organischen Gebildes zu erkennen im Stande sein. Der prophetische, gotterleuchtete Blick ahnt diese „Fülle" und spricht sie verheißungsvoll aus; und die Verheißung wird ein Halt für die gläubige Sehnsucht, weil sie ein Zeugniß zuversichtlicher Hoffnung ist. Wir können das den samenartigen (spermatischen) Charakter aller wahren, gottgemäßen Prophetie nennen, wie sie in der Heilsgeschichte waltet, wie sie durch die allmähliche, Jahrhunderte überdauernde Erfüllungsgeschichte den auf Heilstrost wartenden Seelen in Israel versiegelt worden ist und dem pietätvoll suchenden Sinn christlichen Glaubens immer wieder in seinen reichen, unergründlichen Tiefen sich erschließt.

Soll also die Prophetie das Wunder der Incarnation und Inspiration wirklich anbahnen, so wird ihr perspectivischer und spermatischer Charakter sich nicht blos in einzelnen Wortweissagungen kund geben (das könnte leicht den Eindruck abrupter Wahrsagerei machen), sondern auf einer stetig fortschreitenden Thatweissagung ruhen. Darin liegt die Bedeutung der heilsgeschichtlichen Weissagungstypen, sei es der symbolischen Vorbilder der Erfüllungsgeschichte (in Cultusstätte und Cultushandlungen), sei es der wirklichen persönlichen Träger der Heilshoffnung, wie sie aus dem Volk heilsgeschichtlichen Berufs herauswachsend, die göttliche Reichs-

idee vorausdarstellen und in annoch beschränkter und in diesem Sinne unvollkommener (particularistischer), aber plastisch umgrenzter, charaktervoller Keimform das werdende Heil und den kommenden Heiland uns vor das geistige Auge stellen. Und was sich im alten Bunde angebahnt hat und durch das deutende Weissagungswort uns verständlich, ja göttlich bezeugt wird, gewinnt durch die neutestamentliche Erfüllungsgeschichte in dem erschienenen Heilande, seinen Heilsthaten und Heilsworten und dem Zeugniß seiner Apostel, wie seiner Urgemeinde Brief und Siegel. Aber doch so, daß auch auf dem Gebiete der Erfüllungsgeschichte alles bereits Verwirklichte annoch Weissagungscharakter trägt, d. h. auf jene „Fülle der Zeit" hinweist, wo das Unvollkommene dem Vollkommenen, der Kreuz- und Leidenscharakter der Reichsgemeinde der Verklärungs- und Herrlichkeitsgestalt weichen soll. Ja wir können, entsprechend unserem Grundgedanken der „Theologie des Kreuzes" sagen, daß die ganze in Wunder und Weissagung sich ausprägende, auf Incarnation und Inspiration hinzielende Heilsoffenbarung bis in die Gegenwart hinein sich als eine Leidensgeschichte des mit der Sünderwelt Geduld übenden Gottes erweist, so daß erst in der Herrlichkeitsgeschichte der Endzeit die volle Offenbarung Gottes „mit aufgedecktem Angesicht" folgen soll. Dann erst wird unsere in der von Gott selbst gnadenreich gewollten und sanctionirten Bildform der theologia crucis sich bewegende Glaubenserkenntniß jener theologia lucis weichen, da wir ihn selig schauen werden von Angesicht zu Angesicht, ohne Bild und Gleichniß, in geistleiblicher, verklärter Wirklichkeit.

Alle diese Wunder- und Weissagungsbilder wären aber sammt Incarnations- und Inspirationsidee eitel phantastische Einbildung, wenn das, was wir davon zu sagen und durch die Dogmatik in wissenschaftlich-systematischem Zusammenhange zu begründen haben, uns nicht verbürgt wäre durch eine urkundliche Schriftüberlieferung, die als ein monumentum aere perennius, als ein Denkmal heilsgeschichtlicher Gottesoffenbarung geistesmächtig und weltüberwindend in die Gegenwart hineinragte und unserer Glaubens-

überzeugung und Heilserfahrung den festen Anhaltspunkt gäbe. Ob und inwiefern die uns vorliegende biblische Urkunde dazu angethan ist, werden wir in der nachfolgenden Erörterung principiell zu untersuchen haben.

Beiläufig möchte ich auch in dieser wichtigen Frage, in Betreff der principiellen Beurtheilung von Wunder und Weissagung die inhaltliche Aufgabe der Dogmatik dem Gegensatz gegenüber näher zu kennzeichnen suchen. Die oben (S. 176 ff. vgl. § 11) erwähnten Irrthümer machen sich auch in der Auffassung dieser Seite der Heilsoffenbarung in gefahrdrohender Weise geltend und wollen zur Klarstellung des Problems stets im Auge behalten sein. Es ist einerseits der zum abergläubischen Extrem neigende Supranaturalismus mit seiner abstract-dualistischen Transscendenzidee, andererseits der zum Unglauben führende Naturalismus mit seiner concret-monistischen Immanenzidee. Jener betont das schlechthin Wunderbare der Heilsoffenbarung auf Kosten der menschlich-geschichtlichen, in gewissem Sinne naturgemäßen Stetigkeit der Entwickelung. Dieser verkennt oder leugnet geradezu den übergeschichtlichen und in dieser Hinsicht auch übernatürlichen Charakter des göttlichen Selbstzeugnisses in That und Wort. Jener will neben dem Wunder als göttlicher Allmachtskundgebung, die Weissagung als Zeugniß seiner Zeit und Raum überragenden Allwissenheit zum Beweis für die übermenschliche Herkunft der Offenbarung verwenden. Er vergißt dabei, daß vielmehr erst der Zusammenhang der Offenbarungsökonomie die Göttlichkeit jener Wunder und Weissagungsfülle uns zu erweisen, ins klare, überzeugungskräftige Licht zu stellen im Stande ist. — Dieser, der Naturalismus, sieht gerade die Wunder- und Weissagungsfülle der Offenbarung als Gegenbeweis gegen ihre Wahrheit und Berechtigung an, indem er den Entwickelungsgedanken so betont, daß schließlich nicht blos eine persönliche Selbstbezeugung Gottes zum Heile der Menschheit unmöglich wird, sondern auch jede aus den Naturvorgängen nicht erklärbare Geistes- und Freiheitsthat des Menschen illusorisch, die ganze Menschheitsgeschichte, sofern sie sich vom Naturproceß abhebt, unverständlich wird. Dem gegenüber wird in der Dogmatik das übergeschichtliche und übernatürliche Eingreifen Gottes in die Weltentwickelung so darzulegen sein, daß die Anbahnung, Entwickelung und Vollendung einer ihn kindlich anbetenden Gottesmenschheit, kurz das gottgewollte Ziel eines mannigfach gegliederten Reiches Gottes in Christo verständlich werde. — Daß wir mit dieser Auffassung der inhaltlichen Aufgabe der Dogmatik uns ganz auf biblischem Boden bewegen, braucht im Rückblick auf das zu § 7, 2 (Anm.) Angeführte hier nicht erst nachgewiesen zu werden. Denn der Gott, der allein „Wunder thut" (Ps. 46, 9; 77, 15; 114, 4 vgl. Deut. 12, 24) und der allein „Weissagung" giebt (Hos. 12, 11), tritt uns ja

als der „Gott der Geduld und des Troſtes“ (Röm. 15, 5 vgl. 9, 22) eben dadurch entgegen, daß er die οἰκονομία τοῦ μυστηρίου (Eph. 3, 9) als ein „Geheimniß ſeines Willens“ (Eph. 1, 9) uns allmählich und zielſetzlich (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν) kund thut, um, vom Weibesſamen (1 Moſ. 3, 15 f.) ausgehend, ſpermatiſch und perſpectiviſch das Heil und die Erlöſung vorzubereiten und ſchließlich Alles unter Ein Haupt in Chriſto zuſammenzufaſſen. Die ganze Dogmatik und inſonderheit der Abſchnitt III (von der göttlichen Teleologie und Oekonomie) wird ſolches von ihrem ſyſtematiſchen Geſichtspunkte aus darzuthun und bibliſch zu beleuchten haben.

3. Zur Geſchichtlichkeit des Chriſtenthums als der geoffenbarten Heilsreligion gehört — nicht blos thatſächlich, ſondern mit begrifflicher (principieller) Nothwendigkeit — die urkundliche Bezeugung im geſchriebenen Wort als dem lebendigen und bleibenden Denkmal göttlicher Heilsoffenbarung. Bei dem Wechſel der Zeiten im Lauf der Jahrhunderte müßten im Fall der blos mündlichen Verkündigung die Offenbarungsthatſachen zu ſchwankenden Mythen, die Offenbarungswahrheiten oder Lehren zu verſchwommenen Traditionen ausarten. Und der Hauptzweck der Offenbarung, Heilsgewißheit und zuverſichtlichen Heilsglauben in uns zu wecken und zu feſtigen, ginge verloren oder bliebe unerfüllt. Dieſer Zweck wird aber nicht, wie der einſeitige Supranaturalismus (ſ. o. S. 177 ff.) meint, auf dem Wege erreicht, daß man — ſei es durch einen hierarchiſchen Machtſpruch, ſei es durch erſchlichene Scheinbeweiſe — die heilige Schrift mit der „übernatürlichen“ Gottesoffenbarung ſelbſt gleichſetzt oder ſie mit dem Heiligenſchein ſchlechthin göttlicher Unfehlbarkeit (abſoluter Infallibilität) umgiebt, ohne ihrem geſchichtlich gewordenen Charakter, d. h. der echt menſchlichen Seite dieſes Schriftdenkmals Rechnung zu tragen. Wie wir oben ſahen (S. 99 ff.), liegt bereits im Begriff der Offenbarung der Gedanke des allmählichen Werdens. Damit geht nothwendig eine zeitweilige Unvollkommenheit Hand in Hand, eine Anpaſſung an menſchliche Heilsfähigkeit und Heilsbedürftigkeit, eine Verhüllung der „abſoluten“ Wahrheit in weisſagende Bildform, eine Einkleidung göttlicher Heilswahrheit in die Knechtsgeſtalt menſchlichen Wortes. Entſprechend dem werdenden Myſterium der Incarnation (ſ. o.

S. 263 ff.) will auch die Schriftinspiration so verstanden sein, daß man dem geschichtlichen Bedürfniß Rechnung Christus und sein Selbstzeugniß den Stempel erzieheri heit und Allmählichkeit aufweist, so auch das Schriftg Schlüssel uns in dem Evangelium von Christo gegeben i in dem Sinne irrthumsfrei wird sich der Kirche Christi dem einzelnen Christen die heilige Schrift allerdings e bewähren müssen, daß sie die Heilsthaten und Heilsgeda in ausreichender, deutlicher und widerspruchsloser Weis bürgt und überliefert. In diesem Sinne und im Lic schichtlichen Zusammenhangs — wie er im Selbstze gipfelt — wird sich dem Christen, wie dem theologisch die heilige Schrift immer von Neuem kraft des in ih göttlichen Geistes selbst bezeugen müssen, wie sie sich der Gemeinde Jesu, von Anfang an durch alle Jahrh trotz aller Anfeindungen des naturalistischen Unglaube störender Kritik als unverwüstliches Gotteswort bewährt feste, auf Erfahrung des Glaubens und vertiefter Sch ruhende Ueberzeugung werden die einzelnen, gar nicht biet der Heilsoffenbarung hineinschlagenden naturwisse chronologischen und zeitgeschichtlichen Irrthümer oder keiten (Varianten) in der Textüberlieferung nimmerm schüttern im Stande sein. Ja, die theologische und forschung der einzelnen Schriften der Bibel — in Bez geschichtliche Verbürgung (Authentie, Integrität, Ar werden wir vom dogmatischen Standpunkt aus nicht bl sondern fordern müssen, in der zuversichtlichen Ueberze jenes Gold göttlicher Heilswahrheit im Feuer der Kritik s und um so glänzender in seiner Echtheit zu Tage t Nur darf bei entschiedener Abweisung jenes fertigen tischen Infallibilitätsstandpunktes, der die Bibel als des heiligen Geistes", als einen „Brief Gottes an die kurz als inspirirtes Zauberbuch gleichsam vom Himmel läßt, um ängstlichen Seelen eingebildete Sicherheit statt

Glaubensgewißheit zu bringen — nur darf, sage ich, bei jener kritischen Untersuchung nicht das ebenfalls „dogmatisch“ motivirte Vorurtheil herrschen, daß alles Wunderbare zweifelhaft oder „unhistorisch“ sei, wie der einseitig naturalistische Standpunkt (s. o. S. 280 f.) behauptet. „Unbefangene“ Kritik ist das nicht, sondern im höchsten Maße befangene, weil ihr der verständnißvolle Sinn der Pietät fehlt, der einer großen, lebendigen und in diesem Sinne stets wunderbaren Auctorität gegenüber am Platze ist.

Lebendige Auctorität wird aber die heilige Schrift in ihrem ganzen, großartigen Zusammenhange, wie in ihren einzelnen Kernsprüchen nur denen werden, die als ehrlich suchende Seelen mit Heilsbegier und betenden Herzens sich in ihre Tiefen versenken und sich die Kleinheit und Erbärmlichkeit ihrer eignen Vernunftkritik, sowie die Unzulänglichkeit ihrer angeblich streng „wissenschaftlichen“ Untersuchungsmethode bescheidentlich zum Bewußtsein gebracht haben. Andererseits werden bibelgläubige Forscher sich davor hüten müssen, in kleingläubiger Angst vor den angeblichen „Resultaten“ der negativen Menschenkritik zurückzuschrecken und sich in den Sicherheitshafen der Infallibilitätsdoctrin vor dem stürmisch wogenden Meere des Zweifels zurückzuziehen. Sie sollten doch nie vergessen, daß die Propheten und Apostel, die gottbegeisterten Auctoren der Schrift, ebenso wie Christus in seinem geisterfüllten Selbstzeugniß nie durch einen äußeren Machtspruch, mit Berufung etwa auf ihre „Infallibilität“ Glauben gefordert oder Glauben geweckt haben, sondern lediglich durch die innere Zeugungs- und Ueberzeugungsmacht ihres Wortes, das sich eben dadurch als Träger göttlichen Geistes erlösungs- und bekehrungskräftig erwies. So wird auch die Bibel, als das urkundliche Zeugniß heilsgeschichtlicher Geistesoffenbarung, wie dem Einzelnen als Erbauungsbuch κατ' ἐξοχήν, so der Kirche als normgebende, weil geisterfüllte Auctorität für ihr Lehren und Leben fort und fort von Neuem sich dadurch bewähren müssen, daß sie, wie Luther sagt, „Christum treibet“ oder „Christum uns einbildet“. Die christologischen Irrthümer — die, wie wir oben sahen, vom doketischen oder ebjonitischen, supranaturalistischen oder

naturalistischen Standpunkte ausgehen — werden sich auch in der Schriftauffassung abspiegeln und entweder menschlichen oder echt göttlichen Charakter gefährden. D heiligen Schrift, als dem Wort vom Kreuz, verkörpe gottselige Geheimniß der theologia crucis.

Es kann aber hier in der dogmatischen Principie unsere Aufgabe sein, die Inspiration oder den göttliche der Schrift als Offenbarungsurkunde darzulegen oder zu begründen. Unter Voraussetzung der persönlichen E fahrung des Einzelnen von der sich ihm bezeugenden „D dieses Wortes (Ebr. 4, 12 des sogen. testimonium sp gestützt auf die gemeinsame Glaubensüberzeugung der Kirche in Betreff der einzigartigen göttlichen Auctorität (normativa, judicialis) der heiligen Schrift für Lehre hat die gesammte theologische Wissenschaft und namentli ciell biblische Forschung sich in dieses überreiche, un Problem zu versenken. Es entspricht durchaus dem gehe Charakter göttlicher Offenbarungsökonomie und der ge Eigenart seiner Offenbarungswege, daß der Gott des das Schriftdenkmal seiner erlösenden Liebe uns Menschen licher Weise, d. h. unter zeitgeschichtlichen Bedingungen u hat zugänglich machen wollen. Wenn aus dieser menschl aus der vergänglichen und brüchigen Schale nur immer triebkräftige Kern beseligender Heilswahrheit in Christ tritt, wird sich auch dem ehrlich suchenden Forscher die die Scheuer erweisen, in der jener „gute Same" aufgesp um immer wieder, aus ihm entnommen, auf den Acker d als verkündigtes Wort des Evangeliums — fruchtbring streut zu werden.

Neben den einzelnen Fächern der biblischen The aber insonderheit die Dogmatik als System christlicher heit in ihrer Art den wissenschaftlichen Nachweis dafür z haben, daß und warum und in welchem Sinne dieses in seiner gottmenschlichen Eigenart uns nicht blos

punkt für den fortgehenden Strom des Gnadenmittelwortes gilt, sondern auch als deutliche, sich selbst auslegende und für das kirchliche Lehrbedürfniß ausreichende Norm der Bekenntnißbildung und Glaubensüberlieferung im Dogma (§ 17, 2). Da wird denn namentlich in der Pneumatologie und Gnadenmittellehre (Abschn. V, 1) durch Darlegung in systematischem Zusammenhange zu Tage treten müssen, ob und in welchem Sinne wir den oben dargelegten tieferen und weiteren Begriff der Inspiration (in ihrer steten Beziehung zur Incarnation) auch auf die Schrift, nach ihrem geschichtlich vorliegenden Thatbestande und ihrem wunderbaren, d. h. gottmenschlichen Charakter anwenden können und dürfen. Da wird sich auch die heut zu Tage brennende Frage: ob Schrift- oder Personalinspiration — entscheiden müssen. Jedenfalls kann man jene nur in der bedingten Form bejahen, daß diese die Voraussetzung dafür bildet. Buchstaben, Wörter, Sätze lassen sich nicht „inspiriren", wenn man dem heiligen Geist nicht in mechanischer Weise Souffleurdienste oder Dictatarbeit zuschreiben will. Die Schrift kann nur „inspirirt" sein im Sinne der lebensvollen göttlichen Machtwirkung des heiligen Geistes in den berufenen Trägern der Heilsoffenbarung. Das wird die Dogmatik selbst näher darzulegen haben. — Bei der Untersuchung über das sogen. „Formalprincip" der christlichen Glaubenslehre (Abschn. II, § 23) werden wir aber auch die Art der methodischen Verwerthung der Schriftauctorität für die Erhärtung der systematisch zu entwickelnden Heils- oder Glaubenslehren uns klar machen müssen. Namentlich wird für den lutherischen Dogmatiker diese Frage — gegenüber dem römischen (gesetzlichen) Traditions- und dem reformirten (abstracten) Schriftprincip — von eminenter methodologischer Bedeutung sein.

Für den Inhalt der Dogmatik aber, soll sie anders eine systematische Gesammtdarstellung der in Christo gipfelnden Heilswahrheit sein, versteht es sich von selbst, daß nicht Alles, was in der Schrift geschrieben steht, oder weil es dort zu lesen ist, auch Vorwurf oder Gegenstand der Glaubenslehre werden soll oder darf. Die Heilsfrage selbst, sofern sie die Seligkeit des Einzelnen bedingt,

concentrirte sich uns ja in dem evangelischen Grundgedanken, in dem „Einen was Noth thut" (s. o. S. 67 ff., 133 ff.). Aus ihm heraus wird die Dogmatik den reichgegliederten Inhalt kirchlichen Glaubens und christlicher Weltanschauung in dem Bewußtsein zu entwickeln haben, daß sie damit dem urchristlichen Lehrgehalt des Evangeliums, also der neutestamentlichen Schriftüberlieferung auf alttestamentlicher Grundlage gerecht wird. Die neueren Streitfragen über die „Geschichtlichkeit" der vormosaischen Patriarchen oder der levitischen Gesetzgebung, sowie der Schöpfungs- und Fluthberichte berühren meines Erachtens nicht direct die in der Dogmatik zu behandelnde Heilsfrage. Nur im Zusammenhange mit dem Evangelium und dem neutestamentlichen Selbstzeugniß Jesu werden sie von principieller Bedeutung für das Lehrsystem. Die Dogmatik aber wird den sogen. „Schriftbeweis" in dem Sinne der steten Controle über die urkundliche Verbürgung ihrer Lehrentwickelung im urchristlichen Sinne (gemäß der sogen. analogia fidei) zu führen haben. Die heilige Schrift wird ihr dafür „maßgebend" (norma normans) sein, nicht als dogmatischer Lehrcodex (was sie nicht ist), nicht als die eigentliche Quelle wissenschaftlich-dogmatischer Lehrbegründung (was sie gleichfalls nicht ist), sondern als das göttlich sanctionirte Siegel für die aus der Glaubenserfahrung zu entwickelnde Heilswahrheit in Christo (s. § 24).

Wie aber diese Heilswahrheit dem Einzelnen (auch dem dogmatisirenden Subject) nicht zu eigen geworden ohne kirchliche Ueberlieferung und kirchliches Lehrzeugniß, so wird die Dogmatik — wie ihr Name uns kund thut — nicht ohne stete Fühlung mit dem schon bekenntnißmäßig formulirten und confessionell ausgeprägten Dogma sich sachgemäß durchführen lassen. Davon wird der nächste Paragraph zu handeln haben.

Bevor ich das gewonnene Resultat unserer principiellen Untersuchung über das Christenthum als göttliche Heilsoffenbarung zusammenfasse, möchte ich noch kurz — im Rückblick auf die oben berührten Gefahren des einseitig doketischen Supranaturalismus und des einseitig ebjonitischen Naturalismus — auf die bedenklichen Folgerungen hinweisen, die sich aus diesen irrthümlichen Weltanschauungen ethnisirender und judaisirender Art in Betreff der dog-

matiſchen Beurtheilung und Verwerthung des bibliſchen Schriftdenkmals ergeben. Es wird zur apologetiſchen Aufgabe der Dogmatik gehören, bei ihrer Schriftverwendung durch das ganze Syſtem, wie bei ihrer ſpeciellen Darlegung der Lehre vom geiſterfüllten Gotteswort (Abſchn. V, 1) jener beiden Extreme ſich zu erwehren. Sie wird nachzuweiſen haben, daß der aus dem abſtracten Supranaturalismus hervorgehende Infallibilismus mit ſeiner mechaniſtiſchen Verbalinſpiration dem menſchlich-geſchichtlichen Charakter der bibliſchen Offenbarungsurkunde nicht gerecht wird, und daß ſein „Wunder- und Weisſagungsbeweis“ allenfalls abergläubiſche Unterwerfung unter das göttliche „Dictat“ des heil. Geiſtes, alſo unter eine unlebendige Auctorität hervorrufen kann, aber nimmermehr die wahre Pietät lebendig vertrauenden und ſtetig ſich vertiefenden, Alles prüfenden und das Gute behaltenden Glaubens. Mit einem Wort, er züchtet den falſchen (dogmatiſtiſchen) Sicherheitsſtandpunkt, der bei ehrlichen Gemüthern mit innerer Nothwendigkeit den Zweifel (Skepticismus) wachruft. Daß jener chriſtologiſche Hauptirrthum, den wir als den doketiſchen und in ſeiner Conſequenz monophyſitiſchen (ſ. o. S. 242 ff.) kennzeichneten, hier mitſpielt, liegt auf der Hand und liefert uns den Beweis, daß die Auffaſſung Chriſti auch für das Verſtändniß des gottmenſchlichen Charakters der heil. Schrift entſcheidend iſt. Wer in der Perſon des Heilandes das menſchlich-geſchichtliche Moment, ſeine Kreuzes- und Leidensgeſtalt verflüchtigt, wird auch die Knechtsgeſtalt der heil. Schrift und — wenn wir ſo ſagen dürfen — ihre Leidensgeſchichte innerhalb der gottfeindlichen Welt, ihr Gekreuzigt- und Geſchmähtwerden, ihre Verſpottung und Verhöhnung und ihre mitten in ſolcher Schmach ſich bewährende Herrlichkeit und Verklärung nicht zu verſtehen und zu würdigen im Stande ſein. Und das, was von jenem ſupranaturaliſtiſchen Standpunkte aus als „Verherrlichung“ des Gotteswortes erſcheint, erweiſt ſich im Grunde — wie bei dem angeblichen *δοκάζειν τὸν Χριστόν* von Seiten der Doketen — als eine Herabſetzung, weil als ein Verkennen der Herablaſſung Gottes zu dem menſchlichen Heilsbedürfniß. Man vergißt bei dieſem „Herrlichkeitsſtandpunkt“ (wie er aus der falſchen theologia gloriae herausgeboren wird), daß der Gott der Gnade nie in abrupt ungeſchichtlicher Weiſe wirken kann und will, weil das den Zweck ſeiner für Menſchen berechneten Reichsoffenbarung zerſtören würde. Es erſchiene geradezu des Heilsgottes unwürdig, wenn er gleichſam als allmächtiger Zauberkünſtler ein infallibles Lehrbuch der Wahrheit vom Himmel herabſendete und dadurch unſeren Forſchungstrieb, wie unſere Prüfungspflicht lähmte, ja jene Erfahrungsmöglichkeit aufhöbe, wie ſie doch nur aus der Vertrautheit mit dem „Wort vom Kreuz“, das ſelbſt Kreuzesnatur trägt, hervorgeht. Das „prüfet Alles“ (*πάντα δοκιμάζετε* 1 Theſſ. 5, 21) bezieht ſich ja auch auf die prophetiſche Weisſagung (vgl. Röm. 12, 2; Phil. 1, 10, wo das *δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* ſich auch auf den „Gotteswillen“ bezieht; 1 Joh. 4, 1: *δοκιμάζετε*

τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ θεοῦ ἐστίν. S. a. Matth. 7, 16; Jer. 14, 14; 23, 16 f.; Ezech. 13, 9). Die Mahnung des Forſchens (ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς Joh. 5, 39) ſpricht der Herr gegenüber dem alten Teſtament aus. Das „ſelbſt Hören und Erkennen“ (Joh. 4, 42) iſt die Bedingung dafür, daß wir Chriſtum als den von der Schrift bezeugten in Wahrheit erfaſſen. Das „Bleiben an ſeiner Rede“ (Joh. 8, 31), das „willige Thun des Gotteswillens“ (Joh. 7, 17), das „brennende Herz“ bei ſeiner Schriftauslegung (Luk. 24, 32), das „Halten ſeiner Gebote“ (Joh. 14, 21) — es ſind die nothwendigen, ſittlich-religiöſen Vorausſetzungen dafür, daß wir in dem uns Menſchen menſchlich nahenden Wort die Gottes- und Chriſtusoffenbarung wahrnehmen und lebendig im Glauben erfaſſen. Selbſt die von Chriſto bezeugte Thatſache, daß kein „Buchſtäblein“ (Jota) oder „Häkchen“ vom Geſetze Gottes vergehen werde (Matth. 5, 18), und die ebenfalls aufs alte Teſtament bezügliche Mahnung des Apoſtels, „alle Schrift als gottgehaucht“ (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος 2 Tim. 3, 16) ſich zur Lehre, Ueberführung (ἔλεγχός), Aufrichtung und Züchtigung in der Gerechtigkeit dienen zu laſſen, erſcheinen bedingt durch den Glauben an den, der mit ſeinem „Ich aber ſage euch“ die Nothwendigkeit und Berechtigung eines heilsgeſchichtlichen Offenbarungsfortſchritts beſiegelt. Ebenſo bei Paulus, wenn er dem Timotheus (2 Tim. 3, 15) ſchreibt mit Hinweis darauf, daß er „von Kind auf heilige Schriften wiſſe“ (ἱερὰ γράμματα οἶδας), ſie könnten ihn „weiſe machen zum Heil“ durch Glauben in Chriſto Jeſu. Iſt es doch der Geiſt Chriſti, der vorherbezeugt hat die „Leiden in Bezug auf Chriſtum und die darauf folgende Herrlichkeit“ (1 Petr. 1, 11) durch jene Propheten, die nach der uns geltenden Gnade geſucht und geforſcht haben (ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηραύνησαν 1 Petr. 1, 10) in Betreff des Heiles (περὶ τῆς σωτηρίας). Und das „feſtere prophetiſche Wort“ — wie es allerdings nicht durch „menſchlichen Willen“ zu Tage trat, ſondern durch die vom heiligen Geiſt Getragenen (2 Petr. 1, 20 ff. ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) als „von Gott“ (ἀπὸ θεοῦ) kommend ſich kund giebt — wird zu einer „leuchtenden Fackel am dunklen Ort“ nur unter der Vorausſetzung, daß „der Tag durchbricht und lichtbringend aufgeht in unſeren Herzen“. Bei all dieſen Zeugniſſen Chriſti und der Apoſtel dürfen wir nie vergeſſen, daß ſie zunächſt nur für die Schrift alten Teſtaments von maßgebender Bedeutung ſind. Das neuteſtamentliche Evangelium und deſſen Schriftdenkmal, wie es ja erſt im Lauf der erſten chriſtlichen Jahrhunderte als geſchloſſenes Ganzes zu Stande kam, wird und muß ſich immer wieder durch die geſchichtlichen Zeugniſſe der alten Kirche (fides humana), durch die überwältigende Macht ſeiner inneren Wahrheit (fides divina), durch den Geiſt Chriſti, der darin waltet (testimonium Spiritus S.), durch den widerſpruchsloſen Zuſammenhang ſeiner einzelnen Theile uns ſo darlegen, daß wir Gottes Heilswort in menſchlicher Hülle anbetend bewundern und zu Herzen nehmen lernen. Dann

werden wir — auch in unſerer bibliſch-theologiſchen, näher bibliſch-dogmatiſchen Forſchung — immer von Neuem deſſen inne werden, was Paulus unter der „Geduld“ und dem „Troſt“ der Schrift verſteht. So dürfen wir denn — auch wiſſenſchaftlich betrachtet — *διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν* (Röm. 15, 4) die „Hoffnung“ hegen, den Gott „der Geduld und des Troſtes“, trotz unſerem räthſelhaft analogen Erkennen und trotz allem „Stückwerk unſeres Wiſſens“ (1 Kor. 13, 12) in dem Angeſicht Jeſu Chriſti menſchlich wahrzunehmen, ſoweit ſeine „Klarheit“ im Wort neuen Bundes ſich uns geheimnißvoll offenbaren (2 Kor. 3, 18) und kraft des Geiſtzeugniſſes zu unſerem Seelenheil erſchließen will. Vgl. Joh. 18, 37: *ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς*; 2 Kor. 3, 2 ff.: die *ἐπιστολὴ Χριστοῦ* iſt geſchrieben nicht mit Tinte, ſondern durch den Geiſt des lebendigen Gottes in eure Herzen; denn v. 6: der Buchſtabe tödtet, aber der Geiſt macht lebendig; vgl. Röm. 1, 16; 1 Kor. 1, 14 f.

Durch dieſe echt bibliſchen Grundgedanken erſcheint aber nicht nur die einſeitig ſupranaturaliſtiſche und doketiſche Auffaſſung des Schriftdenkmals gerichtet, ſondern es erweiſt ſich uns auch die Unzulänglichkeit jenes naturaliſtiſchen und einſeitig „geſchichtlichen“ Standpunktes, der die heil. Schrift als rein menſchliches (reſp. volksthümlich-iſraelitiſches) Literaturdenkmal anſieht und in dieſem Sinne „wiſſenſchaftlich“ beurtheilen, reſp. „kritiſiren“ zu dürfen meint. Wir beſtreiten im Hinblick auf die hervorgehobene menſchliche Seite der Offenbarungsurkunde nicht an und für ſich das Recht, ja die Pflicht ſolcher Kritik. Aber ſie wird einſeitig geübt und der Sache ſelbſt nicht gerecht, wenn ſie, formal betrachtet, von dem dogmatiſch gefärbten Vorurtheil ausgeht, daß alles Wunderbare verdächtig ſei, während doch ohne das Wunder, wie wir geſehen, der Gedanke, geſchweige denn die Wirklichkeit einer Heilsoffenbarung des uns erlöſenden Gottes unfaßbar wäre (ſ. die treffliche Erörterung dieſer principiellen Fragen in W. Volck's eben erſchienener Schrift: „Heilige Schrift und Kritik“. 1896, S. 30 ff.). Andererſeits zeigt ſich der ebjonitiſch geartete Standpunkt mit ſeiner neſtorianiſirenden (reſp. adoptianiſchen) Conſequenz darin, daß der gottmenſchliche Hebelpunkt und Zielpunkt aller bibliſchen Heilsoffenbarung, wie ſie in der Perſon Chriſti gipfelt, geleugnet oder verkannt wird. Wie in dem Heilsmittler trotz aller idealiſirenden Aufbauſchung nur das religiös-ethiſche, weſentlich menſchliche Element als das Perſonbildende anerkannt wird (ebjonitiſch) oder wie in ihm das „Göttliche“ nur als die gnadenreich (*κατὰ χάριν*) über ihm, dem Sohne des göttlichen Wohlgefallens ſchwebende, ſeiner Menſchheit ſich mittheilende „Geiſteskraft“ gefaßt wird (neſtorianiſch-adoptianiſch), ſo wird auch die Schrift, die von ihm zeuget, ihrem Weſen nach als rein menſchliches Product angeſehen, das ſich nur graduell durch beſondere religiöſe Tiefe und Geiſtesfülle von anderen Literaturdenkmälern unterſcheide. Wer aber an

Christum, als den menschgewordenen ewigen Sohn Gottes r
der Schrift und eigener Herzenserfahrung zu glauben im S
auch in die Tiefen der biblisch bezeugten Gottesoffenbarung ni
mehr eindringen können. Und wo dieser verständnißinnige, pi
der das Heiligthum respectirt, nicht vorhanden ist, da wird un
wissenschaftliche Analyse sich einseitig und lückenhaft gestalten. E
nicht in den Zusammenhang der Schriftoffenbarung ein. Es feh
Band. Es sind lauter absichtlich zusammenredigirte Stücke. Die
Kraft und die wiedergebärende Macht des in sich einheitlich g
reich ausgeprägten biblischen Gotteswortes bleibt unverstanden u

So berühren sich auch hier die beiden Extreme der
(supranaturalistischen) Infallibilitätsdoctrin mit ihrer dogmati
heitstheorie und der ungläubigen (rationalistischen) Fallibilit
ihrer skeptischen Zweifeltheorie. Denn beide zerstören mit
der erfahrungsmäßigen Grundlagen gesunder Glaubensübe
heilsgeschichtlichen, urkundlich bezeugten Zusammenhang gi
barungsökonomie. Sie zerreißen den wunderbar genetischen
gang der biblischen Offenbarungswahrheit, das tiefe, geheimniß
feligende Ineinander göttlicher Selbstbezeugung und menschlic
nisse, göttlicher Geistesfülle und menschlicher Knechtsgestalt des A
fehlt der verständnißvolle Sinn für die grundlegende Idee gö
beschränkung, für die leidenswillige Selbstherablassung Gotte
zu uns reden will durch Menschen in menschlicher Weise, du
Schrift, durch seine Propheten und schließlich durch seinen Sohn
Auch hier kann nur eine solche Dogmatik, die vom Stan
rischer Theologie des Kreuzes — also christocentrisch und sta
die Lehre vom verkündigten und geschriebenen Wort Gottes
Verständniß des hier vorliegenden tiefen Problems nahe k
jene beiden Einseitigkeiten abergläubischer und ungläubiger Art
dem Gebiete der inhaltlichen Verwerthung kirchlich confessione
im System christlicher Heilswahrheit gefahrdrohend geltend mac
der nächste Paragraph lehren. —

§ 16. Zusammenfassung.

1. Die aller positiven Religion als göttlicher
zu Grunde liegende Offenbarungsidee gelangt nur im C
als der heilsgeschichtlich verwirklichten Religion zu voll
licher und gottmenschlicher Verwirklichung. Die chr
matik wird daher den Zusammenhang der auf Jn

in Christo abzielenden Heilsthaten Gottes, wie sie in dem auf Inspiration ruhenden Heilswort, vor Allem im Evangelium von Christo bezeugt sind, systematisch zu begründen haben gegenüber der pantheistisch-doketischen (ethnisirenden) und deistisch-ebjonitischen (judaisirenden) Gefährdung (§ 11) dieser beiden Kernbegriffe des Christenthums.

2. Dem menschlichen Heilsbedürfniß entsprechend verwirklicht sich die in Christo gipfelnde Heilsoffenbarung nur in reichsgeschichtlich allmählicher Selbstbezeugung des übergeschichtlichen Gottes. Die Dogmatik wird diese in Wunder und Weissagung, durch That und Wort sich bekundende Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte des wahren, lebendigen Heilsgottes in bewußtem Gegensatz zum abergläubischen Supranaturalismus und ungläubigen Naturalismus zu erweisen haben.

3. Die heilsgeschichtlich verwirklichte Selbstoffenbarung des gnädigen Gottes kann der Reichsgemeinde Christi (§ 17) nur durch urkundliche Schriftüberlieferung verbürgt und lebensvoll vergegenwärtigt werden. Die Dogmatik wird durch systematische Entwickelung der evangelischen Heilswahrheit die gottmenschliche Eigenart der Inspiration des Schriftwortes ins Licht zu stellen haben gegenüber den beiden Gefahren der abergläubischen Infallibilitätsdoctrin (dogmatistische Sicherheitstheorie) und des ungläubigen Rationalismus (kriticistische Zweifeltheorie).

§. 17. Das Christenthum als kirchliche Heilsgemeinschaft und confessionelles Dogma.

1. Es ist dem modernen Christenthum eigen, daß es einen mehr oder weniger bewußten Gegensatz aufrichtet zwischen „christlich" und „kirchlich". Dabei wird der Begriff „christlich" möglichst ideal und verschwommen gefaßt, als religiös-sittliche Lebensrichtung im Sinne Christi, während der Begriff „kirchlich" durch Vorspiegelung einer priesterlichen oder pastoralen, einer staatlich oder kirchenregimentlich geregelten „Cultusanstalt" mit obligatem Dogmenzwang und geistlicher Dressur abschreckend genug zu wirken geeignet

erscheint. Eine christliche Gesinnung in Glaube und Liebe beansprucht ein Jeder, der dem Evangelium und Gebot Christi in persönlicher Treue nachzufolgen gewillt ist. Das Kirchliche liegt ihm mehr oder weniger fern; es flößt ihm Scheu, ja sogar Abscheu ein, sofern er dahinter Pfaffenthum, scholastische Orthodoxie und die ganze „Plackerei" (Kant) hierarchischer Anmaßung wittert. So hat man auch zwischen christlichem „Evangelium" und kirchlichem „Dogma" eine Kluft aufgerichtet, einen breiten Graben gezogen, über den zu springen nicht Jedermanns Sache ist. Und doch hat das Christenthum, wie es im Wesen der geschichtlich sich entwickelnden und weltgeschichtlich sich bewährenden Religion begründet liegt, nie und nimmermehr bestanden und bestehen können ohne Gemeinschaftsform, ohne gemeinsames Bekenntniß, ja ohne kirchliche Dogmenbildung. Der sociale Factor aller Religion (§ 8, 1) erscheint auch für das Christenthum als allgemein menschliche Heilsreligion geradezu grundlegend und bedingend.

Das Bewußtsein mancher evangelisch gläubiger Theologen der neueren Richtung bewegt sich da in einem eigenthümlichen Selbstwiderspruch. Einerseits wird das persönliche Christenthum in seiner schier autonomen Selbstgewißheit mit hoch entwickeltem „Selbstgefühl" in den Vordergrund gestellt, und der Freiheitsgedanke, der die Fähigkeit der „Weltbeherrschung" uns Christen verleihen soll, erscheint als der sittliche Hebelpunkt unserer im Glauben errungenen und in der Liebe sich bewährenden Gotteskindschaft. Andererseits wird zugestanden, ja mit fast einseitiger Emphase betont, daß das „Abhängigkeitsgefühl" die Grundstimmung in dem religiösen Bewußtsein des Christen sei, und daß der persönliche Glaube nie und nimmermehr in dem Einzelnen zu Stande komme ohne die „Gemeinde", die uns das Evangelium von Christo übermittelt, und ohne Zugehörigkeit zu dem „Reich" Christi, in welchem der göttliche „Selbstzweck" zu seiner Verwirklichung in Form der religiös-sittlichen Gemeinschaft kommen soll. In dieser Ritschl'schen Gedankenreihe machen sich Kant'sche und Schleiermacher'sche Einflüsse in eigenartiger Verschmelzung geltend. Denn — trotz aller Autonomie der „praktischen Vernunft"

und trotz dem Subjectivismus der „frommen Gemüthszustände" — erscheint der Gemeinschaftsfactor doch von so durchschlagender Bedeutung, daß weder Kant noch Schleiermacher ihn bei Seite setzen oder ignoriren konnten. Vollends heutzutage kann sich ihm Niemand entziehen, der für die in der Luft schwebenden „christlich-socialen" Interessen Herz und Sinn sich offen erhält. Hat doch Kant in solchem Interesse den Reichsbegriff zu verwerthen und Schleiermacher den Kirchenbegriff neu zu beleben versucht. Scheute letzterer sich doch nicht, die christliche Glaubenslehre oder die „dogmatische Theologie" geradezu zu definiren (§ 19) als die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer „christlichen Kirchengesellschaft" zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre! Und ist es nicht ein Hauptbestreben, ja — wie wir gern zugestehen — ein Hauptverdienst Ritschl's und seiner Schule, die Reichsgemeinde Jesu wieder in den Mittelpunkt der Glaubensinteressen gestellt zu haben? Wenn nur nicht sofort ein gewisser Gegensatz zwischen „Reich Gottes" und „Kirche" hier aufgerichtet würde, und zwar durch Verherrlichung des sittlich-universell gefaßten „höchsten Gutes", als welches das Reich Gottes vorgestellt wird, und durch zu enge Begrenzung der religiös-confessionell gearteten und pastoral geleiteten „Cultusgemeinde", als welche die Kirche sich darstellen soll. Daß die Begriffe Reich Gottes und christliche Kirche sich nicht decken, haben wir schon oben (S. 113 ff.) gesehen. Wir beten um das „Kommen des Reichs", aber nicht um das „Kommen der Kirche". Diese ist und bleibt nur die gottgewollte und vom Herrn selbst gestiftete, irdische und zeitgeschichtliche Gemeinschaftsform des Reiches innerhalb der durch Wort und Sacrament mit Christo im Glauben geeinten Menschheit Gottes. Niemand — das steht doch jedem gläubigen Christen fest — kommt zum Vater anders als durch den Sohn. Und Niemand kann Jesum einen Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist. Zum Geistesbesitz gelangt er aber nur durch Wort und Sacrament. Und diese werden ihm lediglich innerhalb der Kirche als der im Glauben lebenden und zu Christo sich bekennenden Heils- und Gnadenmittelgemeinschaft

nahe gebracht. Daß diese durch Wort und Sacrament in Lehre und Leben, in Glaube, Liebe und Hoffnung verbundene „Gemeinde" (ἐκκλησία Matth. 16, 18; vgl. 18, 17; Apostg. 2, 47) der gegliederte „Leib Christi" ist (ἓν σῶμα ἐν Χριστῷ Röm. 12, 5; 1 Kor. 10, 17; 12, 27; Eph. 1, 23; 4, 4 ff.; 5, 30 2c.) und als functionirender, sichtbar-unsichtbarer Organismus nicht ohne einen von Anfang an geordneten „Dienst" (διακονία Röm. 11, 13; 2 Kor. 3, 8 ff.; 4, 1; 5, 18; Eph. 4, 12 vgl. mit Matth. 16, 19; Joh. 20, 23) bestehen kann und soll, liegt auf der Hand und wird die Dogmatik selbst näher zu begründen haben. Aber dieses „Amt" ist nicht an bestimmte priesterliche Einzelpersonen gebunden, sondern der Gemeinde selbst eingestiftet. Gott bewahre uns in Gnaden vor dem Gedanken, die Christenheit uns als Pastoren- oder Theologenkirche vorzustellen und so einen künstlichen Gegensatz zwischen „christlichen" und „kirchlichen" Interessen aufzurichten.

Es wird also hier Alles darauf ankommen, was man unter „Kirche" versteht und in welchem Sinne man den Inhalt der christlichen Dogmatik kirchlich bezw. confessionell oder evangelisch-lutherisch bestimmt sein läßt. Denkt man sich unter „Kirche" die priesterlich organisirte sichtbare Heilsanstalt, die als geistliches Lebensversicherungsinstitut mittlerisch eintritt, um dem Einzelnen durch sacramentale Versiegelung den Stempel der Zugehörigkeit zu Christo aufzuprägen und von ihm den unbedingten Glaubensgehorsam gegen ihr „unfehlbares Dogma" als Seligkeitsbedingung zu fordern, so wird das evangelische Bewußtsein gegen solche Veräußerlichung, gegen solch ein menschlich geartetes „Kirchenthum", das vom wahren Christenthum kaum eine Spur mehr aufweist, energische Einsprache erheben müssen. Versteht man hingegen unter Kirche lediglich die fromme „Vereinigung" oder „Versammlung" der wahrhaft Gläubigen, sei es zu Cultus-, sei es zu Liebeszwecken, oder die unsichtbare Heilsgemeinschaft der „Wiedergeborenen" und „Erwählten", die im Glauben an Christum nach dem Reiche Gottes trachten — so droht wiederum bei solcher Verinnerlichung und Verflüchtigung des Kirchenbegriffs die heilsgeschichtliche Grundlage und die welt-

historische Mission der Gemeinde Jesu gefährdet zu werden. Die von diesem Kirchenbegriff ausgehende Glaubenslehre verliert die Fühlung mit dem überlieferten Bekenntniß (Dogma) und wird sich je nach persönlichem Glaubensbedürfniß ihren wesentlichen Gehalt lediglich aus dem willkürlich (subjectiv) gedeuteten „Evangelium" mit Ablehnung des „Dogmas" zusammenzustellen und zu begründen suchen. Dort verwandelt sich die Kirche in ein äußerliches Heilsinstitut, hier in einen Verein (Secte, Congregation) frommer Seelen. Dort beherrscht und bestimmt das gesetzlich gefärbte Traditionsprincip den confessionell-kirchlichen, ein für allemal fertigen Inhalt der Dogmatik mit Zurücksetzung der biblischen Grundlage und der persönlichen Glaubenserfahrung. Hier waltet das Persönlichkeitsprincip derart vor, daß bei dem steten Versuch einer evangelisch-biblischen Begründung die Dogmatik sich gegen das „Dogma" von vorn herein ablehnend oder mißtrauend verhält und so mit Hintansetzung des gesunden Gemeinschaftsprincips jenen krankhaften Gegensatz zwischen „christlich" und „kirchlich" in unnatürlicher und geschichtswidriger Weise zu fixiren sucht. Jenes ist die katholisirende, im Byzantinismus und Papismus nackt zu Tage tretende, im Orthodoxismus nur scholastisch verbrämte Gefahr gesetzlicher Umgrenzung des dogmatisch zugespitzten Glaubensinhalts. Dieses ist die Neigung aller schwarmgeistigen Sectirerei, wie sie, meist an den reformirten Lehrtypus sich anlehnend, unmittelbar aus der Schrift und Glaubenserfahrung ein „undogmatisches Christenthum" aufzubauen bestrebt ist. Dort gilt die amtlich verwaltete Kirche (das Kirchenthum) als das sichtbar gewordene Reich Gottes; hier wird das Reich Gottes zu einer frommen Glaubens- und Liebesgemeinschaft, die sich confessionell gar nicht begrenzen und bestimmen läßt. Dort soll die Kirche mit der Sonderconfession sich decken und die Dogmatik wird exclusiv confessionell. Hier ignorirt man den Confessionscharakter der Glaubenslehre gänzlich und vergißt, daß eine confessionslose Dogmatik ein hölzernes Eisen ist. Der Glaube ohne Fühlung mit dem kirchlichen Gemeindebekenntniß wird haltlos. Eine confessionslose Dogmatik läßt sich nur als eine die gereifte Ent-

wickelung des christlichen Bewußtseins ignorirende bezeichnen. Sie trägt den Stempel der Unmündigkeit an der Stirn, weil sie das geschichtlich Gewordene nichtachtend bei Seite setzt und das kindliche Anfangsstadium des christlichen Bewußtseins zu repristiniren sucht.

Um beiden Einseitigkeiten zu begegnen, wird die gesund kirchliche, insonderheit die evangelisch-lutherische Dogmatik vor Allem sich auf die gemein-christliche (ökumenische) Grundlage der bekennenden Kirche Christi zu besinnen haben. Vergessen dürfen wir es nie, daß die Gemeinde Jesu nicht mit einem fest formulirten Dogma ihre Weltmission begonnen hat, sondern mit dem gläubigen Bekenntniß zu Christo, dem Sohne des lebendigen Gottes (Matth. 16, 18 ff.). Ferner: daß die im Glauben sich zu ihm, als ihrem einigen Herrn und Heilande bekennende Gemeinde — seit der wunderbaren Geistesausgießung am Pfingsttage — sichtbar und erkennbar ihre heilsgeschichtliche Mission beginnt durch Predigt des Wortes vom Kreuz und von der Auferstehung sowie durch Spendung der Sacramente, vor Allem der Taufe (Matth. 28, 19 ff.) zur Vergebung der Sünde an die Bußfertigen und zum persönlichen Empfang der Gabe des heiligen Geistes (Apostg. 2, 38). So wird die Menge der Einzelnen der „Gemeinde" (ἐκκλησία) eingegliedert. Und diese thut ihre geistlich geartete „Gemeinschaft" (κοινωνία) des Glaubens in wahrnehmbarer Weise kund durch beständiges „Bleiben in der Apostel Lehre" (διδαχή), sowie im „Brodbrechen" und „Gebet" (Apostg. 2, 42). Sie verkündigen nicht blos von dem alleinigen Heil in Christo (Apostg. 4, 12) auf Grund seines Todes und seiner Auferstehung; sie leben auch dieses Glaubens und sterben für ihn mit dem Bekenntniß des zur Rechten Gottes erhöhten Menschensohnes (Apostg. 7, 55 ff.). Ja, das Bekenntniß des Glaubens (ὁμολογεῖν, ὁμολογία Matth. 10, 32; Röm. 10, 9 ff.; 1 Tim. 6, 12; 1 Joh. 2, 23; 4, 2) wird geradezu als Heils- und Seligkeitsbedingung für die Christengemeinde, für ihre lebendigen Glieder wie für ihre Amtsträger hingestellt.

Es liegt freilich auf der Hand, daß nur der persönliche Glaube, die vertrauende Herzenshingabe an Jesum als den Christ

und die persönlich empfangene Taufe dem Einzelnen das Heil d. h. seine Gotteskindschaft versiegeln kann. Aber er gelangt zu dieser nicht ohne den Dienst der nach Jesu Reichsordnung handelnden und Gottes Heilsmedien im Sinne Christi verwaltenden Glaubensgemeinschaft. Das „wir haben geglaubt und erkannt" (Joh. 6, 69) gilt für die wahre Kirche Christi aller Zeiten. Kein Christenthum ohne kirchlichen Gemeinglauben, der in der gemeinsamen Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit" sich seinen nächsten (cultischen) Ausdruck schafft (Joh. 4, 23 f.) und in der aus dem Glauben geborenen Liebesbethätigung, getragen von der christlichen Hoffnung auf den wiederkehrenden Herrn und sein Herrlichkeitsreich auf Erden die Jüngerschaft Jesu vor der Welt bekundet. So ist der Glaube als kirchlicher Gemeinglaube thatsächlich gegründet auf die Frohbotschaft von dem Heil und der Gotteskindschaft in Christo; und das „Reich Gottes" in seiner universell menschheitlichen Bestimmung gewinnt in dieser Gemeinde zeitgeschichtliche Gestalt, wenn auch zunächst nur unvollkommen und mit ausgeprägt endgeschichtlicher (eschatologischer) Hoffnung auf dem Grunde der Verheißung Jesu von seiner Wiederkunft zur „Aufrichtung des Reichs" und in dem Sinne der perspectivischen und spermatischen Weissagung (s. o. S. 278 ff.). Entsprechend dem Missionsbefehl Christi (Matth. 28, 19 f.) und der Verheißung des guten Hirten, daß „Eine Heerde und Ein Hirt werden solle" (Joh. 10, 16), ist die Gemeinde Jesu dessen gewiß, daß ihr „des Himmelreichs Schlüssel" (Matth. 16, 19; vgl. 18, 18; Joh. 20, 23) anvertraut sind, daß sie als Kreuzgemeinde des kommenden Herrn harren (Matth. 25, 1 ff.) und in dem ihr verordneten Glaubenskampf gegenüber dem Haß der Welt (Luk. 21, 17) bis ans Ende beharren soll (Matth. 10, 22; 24, 13; Luk. 21, 36). So kämpft sie den „guten Kampf des Glaubens" (1 Tim. 6, 12; Ebr. 12, 1) und sucht die ihr anvertraute „Beilage" (παραθήκη 1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 12 ff.): das Heilsgut des Evangeliums in reiner Lehre (διδαχή Apostg. 2, 42, διδασκαλία Matth. 15, 9, ὑγιαινούσῃ 1 Tim. 1, 10) und gemäß apostolischer Ueberlieferung dem Urbilde nach zu bewahren (τύπος τῆς διδαχῆς Röm. 6, 17;

ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων 2 Tim. 1, 13; vgl. 1 Tim. 1, 16; 4, 12).

Es ist also nicht von vornherein ein theologisch formulirtes Dogma, geschweige denn ein theoretisch gegliedertes (dogmatisches) System, das ihren Glauben bestimmt. Es sind vielmehr die grundlegenden Thatsachen des Heils, in die das „anerkannt große Geheimniß" (1. Tim. 3, 16) der Menschwerdung und Erlösung sich hüllt und welche, durch das schlichte Bekenntniß der urchristlichen Glaubensgemeinschaft gewahrt, insonderheit durch das Taufbekenntniß als Glaube an den dreieinigen Gott des Heils zu Tage tritt. So prägt sich das innere Glaubensleben der Gemeinde (ihre fides qua creditur) von Anfang an auf Grund des Evangeliums von Jesu als dem Christ (Messias) in einem schlichten Urbekenntniß (in der regula fidei oder fides, quae creditur) aus. Es umschließt den gemeinsamen (ökumenischen) Bekenntnißkern, der uns in seiner urwüchsigen Ausgestaltung (dem später sogen. Apostolicum) von um so größerer, ja grundlegender Bedeutung erscheint, als er die Urgedanken des Christenthums noch jenseits der confessionellen Spaltung und häretischen Zersplitterung in ihrer urkräftigen Thatsächlichkeit uns aufweist.

Auf diesen Kern des christlichen Gemeinglaubens wird sich gerade die genuin lutherische (reformatorische) Dogmatik immer wieder zu concentriren haben, wenn sie nicht zu einer streitsüchtigen Parteidogmatik ausarten will. Denn, was man mit dem historischen Namen „lutherisch" — von feindlicher Seite — als sonderkirchlichen Confessionalismus zu verdächtigen sucht, kann für uns nur dann eine tiefere Berechtigung haben, wenn wir im Sinne der Luther'schen „Theologie des Kreuzes" uns des evangelischen und apostolischen Grundes dieser reformatorischen Lehre und Bekenntnißbildung stets bewußt bleiben und diesem ökumenischen Bewußtsein auch in unserer dogmatischen Denkarbeit Rechnung tragen. Es kann und wird uns das nur in dem Maße gelingen, als wir alle „Artikel" des Glaubens auf ihren urchristlichen Heilsgehalt hin prüfen und uns gleichermaßen hüten vor jener hierarchischen

(objectivistischen) Kirchlichkeit, die das bereits ausgeprägte (confessionelle) Dogma für jeden Einzelnen zur Heilsbedingung erhebt, wie vor jener freisinnigen (subjectivistischen) Unkirchlichkeit, die das urchristliche „Evangelium" als einzige Heilsbedingung in directen Gegensatz stellt zur bekenntnißmäßigen Ausgestaltung des Gemeinglaubens im confessionellen Dogma. Es machen sich hier die bereits oben (§ 12, 1) gerügten principiellen Gefahren geltend, wie sie bald in abergläubischer (hyperkirchlich-orthodoxistischer) bald in halbgläubiger (unkirchlich-liberalistischer) Tendenz auf dem Gebiete der confessionellen Lehrentwickelung von Anfang an bis in die Gegenwart hinein zu Tage getreten sind. Wie wir gesehen (§ 12, 3), lassen sie sich — trotz ihrer entgegengesetzten äußeren Physiognomie — aus demselben principiellen Fehler erklären: aus jener atomistischen Auffassung der religiösen, hier der christlich-kirchlichen Gemeinschaft. Dadurch wird jene lebensvolle (organische) Wechselwirkung zwischen Haupt und Gliedern (Auctorität und Pietät) in der Consequenz aufgehoben (vgl. § 8, 3).

2. Insonderheit aber kann bei so einseitiger Auffassung die wirkliche Entstehung d. h. die innerliche Nothwendigkeit und die äußere Bedingtheit des sich allmählich ausprägenden kirchlichen Dogmas nimmermehr zu vollem Verständniß gelangen. Hier müssen wir von vorn herein uns den principiellen Unterschied klar machen zwischen heilsgeschichtlicher Offenbarung einerseits (§ 7 vgl. § 16) und kirchengeschichtlicher Entwickelung andererseits. Dort (auf dem Gebiete der biblisch bezeugten Gottesoffenbarung) stellt sich uns die reichsgeschichtliche Heilsbeschaffung zur Erlösung und Versöhnung der Menschheit in den Vordergrund; hier (auf dem Gebiete der symbolisch bezeugten Dogmengeschichte) handelt es sich um fortschreitende Aneignung und um wachsendes Verständniß der offenbarungsmäßig gegebenen Heilswahrheit. Dort bilden — wie wir gesehen (§ 16, 2) — Incarnation und Inspiration die centralen Gesichtspunkte für die in That und Wort, in Wunder und Weissagung geschichtlich fortschreitende Selbstbeschränkung und Selbstbezeugung des Heilsgottes. Hier ist es die Anbetung des in Christo

offenbar gewordenen Heilsgottes von Seiten der Gemeinde der Gläubigen (in liturgischer und cultischer Thatform) und die fortschreitende Ausprägung des Gemeinglaubens (in lehrhafter und bekenntnißmäßiger Wortform). Es ist gleichsam eine Fortsetzung oder besser Fortpflanzung des Incarnations- und Inspirations-Mysteriums in der Gestalt des kirchlichen Gemeindelebens unter dem Einfluß göttlicher Gnadenwirkung (Geltendmachung der Incarnation innerhalb der Heilsgemeinde besonders durch das Sacrament) und fortgehender Erleuchtung durch den verheißenen Beistand des heiligen Geistes (Fruchtbarmachung der Inspiration im bekenntnißmäßigen Gemeindewort). Daraus ergiebt sich der für die Dogmatik wichtige Gedanke, daß die kirchliche Ausprägung der biblisch bezeugten Heilswahrheit in That und Wort, in Cultus und Dogma stets (als norma normata) bedingten Charakter trägt. In ihrer göttlichen und urchristlichen Berechtigung bezeugt sie sich nicht durch wiederholte Wunder und Weissagungen oder stets erneuerte Incarnation (etwa in der gottesdienstlichen Messe) und Inspiration (etwa in der kirchlichen Lehrüberlieferung), sondern durch nachweisbare Uebereinstimmung mit dem urkundlichen Offenbarungswort der heiligen Schrift (§ 16, 3) und durch inneren, sachlichen (genetischen) Zusammenhang mit dem urchristlichen, einheitlichen (ökumenischen) Heilsgedanken: daß Jesus der Christ der gottmenschliche Erlöser und Versöhner sei. (Vgl. § 15, 3 das über unser Realprincip Gesagte.)

Zu solcher fortschreitenden Entwickelung ihres Heils- und Glaubensprincips in bekenntnißmäßiger Lehrbestimmtheit d. h. im Dogma (s. o. § 5 S. 52 ff.) ward der Kirche Christi von außen und innen Anlaß geboten. Von außen drohte die heidnische Weltanschauung (ethnisirende Gefahr), namentlich in ihrer hellenistisch-speculativen (pantheistisch-doketischen, manichäisch-gnostisirenden) Form sich einzudrängen und den echt menschlichen, geschichtlichen Charakter des christocentrischen Heilsprincips zu verflüchtigen (s. o. S. 233 ff.). Von innen machten sich judaisirende Einflüsse geltend, die in ihrer particularistischen Tendenz mit starr monotheistischer (ebjonitisch-

ceremonialgesetzlicher) Färbung die übergeschichtliche, göttliche Eigenart des Heilsmittlers und die Alleinwirksamkeit der Gnade (pelagianisch) gefährdeten (§ 15 S. 244 ff.). Daraus ergaben sich grundstürzende Irrthümer (häretische Mißbildungen), die bereits in der apostolischen Zeit (1 Kor. 1, 10 σχίσματα 11, 19; αἱρέσεις Gal. 5, 20; διχοστασίαι 2 Petr. 2, 1 ff.; 1 Tim. 4, 1; 1 Joh. 4, 1 ff.; 2, 22; Off. Joh. 2, 14 ff.) und vollends in der katholischen Urkirche Spaltungen herbeizuführen drohten. Ihnen gegenüber mußte die bekennende Gemeinde ihre auf dem Evangelium ruhende, einheitliche Glaubenswahrheit näher bestimmen und bekenntnißmäßig ausprägen. Daß hierbei die für das christlich-katholische Bewußtsein peinliche Sectenbildung von Anfang an droht und je länger je mehr zunimmt, ja daß seit der Reformationszeit wirkliche, durch ihr Bekenntniß gesonderte Confessionskirchen sich bilden und zum Theil hart befehden, ist innerhalb einer auf geistigen Kampf angewiesenen und nach Wahrheit ringenden Glaubensgemeinschaft unvermeidlich und wird dauern, solange es eine ecclesia militans auf Erden giebt. Nur sollte man daraus lernen, einerseits, daß die christliche Heilswahrheit (als eine nicht aufgezwungene, sondern in geistiger Freiheit anzueignende) in ihrem Confessions- oder Dogmentypus keine fertige, schablonenhafte, sondern geschichtlich gewordene und fort und fort werdende ist (s. o. S. 119 ff.); andererseits daß die ernste, durch die Jahrhunderte fortgehende Arbeit der Dogmenbildung nicht ignorirt, sozusagen auf ihr unmündiges Anfangsniveau im Interesse der Einheit (Union) und auf Kosten der Wahrheit zurückgeschraubt werden darf. In wie weit das urchristliche Heilsprincip im Dogma als dem öffentlich anerkannten confessionellen Ausdruck des biblisch begründeten Gemeinglaubens wirklich gewahrt worden ist, hat zunächst die Dogmengeschichte wissenschaftlich (genetisch) zu untersuchen und klarzustellen. Es wird dabei vor Allem darauf ankommen, ob das mehr und mehr confessionell sich zuspitzende Dogma wirklich in allmählicher, nicht gewaltsamer Entwickelung (organisch, nicht mechanisch-apodiktisch) aus dem urchristlichen Heilsgedanken des Evangeliums mit Ver-

werthung der theologischen und philosophischen Zeitbildung, aber ohne hellenistische Beimischung hervorgewachsen ist; und sodann: ob der jeweilige häretische Gegensatz bei der kampfreichen Ausgestaltung des Dogmas den gerechtfertigten Anstoß (in dialektischer, nicht willkürlich-polemischer Nöthigung) zu erneuerter und genauerer Formgebung des kirchlichen Bekenntnisses dargeboten hat. Aufgabe der Dogmatik aber wird es sein, durch stetes Zurückgehen auf das Realprincip (§ 15, 3) die einzelnen confessionell bedeutsamen Dogmen darauf hin zu prüfen, ob und in wie weit sie im System christlicher Heilswahrheit als gesunde und lebensfähige Entwickelungsmomente des Realprincips sich darthun und zu vollem Verständniß bringen lassen.

So allein kann die bei unseren alten Dogmatikern gangbar gewordene unklare Unterscheidung von articuli fundamentales und minus fundamentales einen berechtigten Sinn gewinnen. Fundamental wird uns im Dogma der Kirche nur das, was wir als aus dem Realprincip (articulus stantis et cadentis ecclesiae) hervorwachsend zu erkennen und als evangelisch (biblisch) berechtigt aus dem sogen. Formalprincip zu erweisen im Stande sind. Die Unterscheidung von articuli puri (reine Glaubenswahrheiten auf Gottes Offenbarung ruhend) und articuli mixti (gemischte, theilweise auch der Vernunft zugängliche Lehren) erscheint dabei hinfällig und principwidrig.

Insonderheit ist es für den evangelisch-lutherischen Dogmatiker von principieller Wichtigkeit, daß im Hinblick auf die reformatorische Bekenntnißbildung und die confessionellen Gegensätze unserer Zeit nicht das Dogma oder der öffentlich anerkannte Glaubenssatz als solcher, noch auch eine speculative oder philosophische Lehrmeinung, sei es sachlicher (metaphysischer), sei es formeller (logischer, methodischer) Art, sondern einzig und allein das Evangelium zum Kriterium werden muß für die Bedeutsamkeit und Haltbarkeit kirchlicher Lehrbestimmung. Da wird also in der innerlichen Beziehung des Einzeldogmas zum Ganzen, des Einzelgliedes oder articulus fidei zum Gesammtleibe der wirklich lebensfähige, d. h. organische Charakter des betreffenden Dogmas zu Tage treten müssen; andererseits muß durch Nachweis der entgegenstehenden häretischen oder, wie Schleiermacher es nennt, „ketzerischen" Gefahren der Kampfcharakter oder die dia-

lektische Eigenart der Dogmen sich erhärten lassen. Denn jedes Dogma wird als christliche Heilswahrheit bedeutsam und verständlich theils durch das Sicheinfügen in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang (als Entwickelungsmoment in der Dogmengeschichte), theils durch das Herausgeborenwerden aus der centralen Heilswahrheit, daß Jesus der Christ unser einiger gottmenschlicher Erlöser sei (als Entwickelungsmoment im dogmatischen Lehrsystem). So kann das scheinbar Unwesentliche (z. B. die confessionelle Einzelbestimmung im Abendmahlsdogma) zum Fundamentalartikel des Glaubens werden, wenn an ihm (in statu confessionis) sich das christocentrische Realprincip erprobt und bewährt. Und umgewandt: jedes sogen. Centraldogma, jeder angebliche articulus fundamentalis kann erst dann volle Geltung beanspruchen, wenn sein nothwendiger Zusammenhang mit jenem pulsirenden Herzen des Lehrorganismus aufgewiesen ist.

Dabei will der Unterschied gewahrt sein zwischen dem, was in der Consequenz des Princips der Kirche als Confessionsgemeinschaft, resp. der kirchlichen Dogmatik als vollständigem System der Heilswahrheit noth thut, und dem, was für den Einzelgläubigen (§ 18, 1) je nach Maß seiner geistlichen Erfahrung und Entwickelungsstufe als heilsbedingend (de necessitate salutis) gilt. Auch die Kirche hat in bald zweitausendjähriger Entwickelung erst allmählich die Bedeutsamkeit der einzelnen Dogmenfeststellung erkannt. So gilt z. B. für die Reformationsepoche Manches (wie die Rechtfertigungs- und Sacramentslehre) als „fundamental", was zu den Zeiten Augustins noch nicht in den Kreis der bewußten kirchlichen Lehrgestaltung eingetreten war, also auch noch nicht in die eigentliche Glaubensregel als Kriterium der Kirchlichkeit hineingehörte. Müssen wir also für die kirchliche Gesammtentwickelung offene und strittige Fragen zugestehen, die auf Grund des urchristlichen Glaubens (im Zusammenhang mit der traditio apostolica und analogia fidei) annoch der bestimmteren Lehrgestaltung in einem „neuen Dogma" harren (z. B. heutzutage besonders die Versöhnungslehre und die Lehre von dem heiligen Geiste resp. der

Schriftinspiration), so wird das um so mehr für den einzelnen Christen und seine Glaubensentwickelung zur Geltung kommen müssen. Das confessionelle Dogma als solches ist nie und nimmermehr „alleinseligmachend" oder „fertige" Schablone für correcten Christenglauben (s. o. S. 129, § 9). Es stellt nur das Entwickelungsziel hin, dessen wirkliche Erreichung und ideale Berechtigung theils durch den systematischen Nachweis des ihm innewohnenden Heilswerthes angebahnt werden soll, theils durch den Fortschritt der eigensten, persönlichen Glaubenserfahrung bedingt erscheint.

So hört das Dogma auf, ein abschreckendes Meduſenhaupt für unmündige oder strebsame Christenseelen zu sein. Es wird vielmehr zu einem orientirenden Wegweiser, damit man nicht sozusagen „durch Busch und Brach" sich eigene Pfade bahnen zu können meine und schließlich in den Sumpf des schwarmgeistigen Gefühlschristenthums oder in die dürre Wüste eines speculirenden Verstandeschristenthums gerathe. Das alte, vielgebrauchte, auch biblisch berechtigte (vgl. 1 Kor. 3, 2; 1 Petr. 2, 2; Ebr. 5, 12 f.) Bild von der Milch, die Kindern noth thue, und der starken Speise, welche Mutter und Amme brauchen, um eben den Kindern die ihnen angemessene Nahrung bieten zu können, bewährt hier seine volle Wahrheit und tiefe Berechtigung. Die „reine Lehre" oder das zu Recht bestehende und biblisch stets neu zu begründende, geschichtlich zu untersuchende und systematisch zu prüfende „Dogma" in unserem kirchlichen Bekenntniß wird uns so zum Schutzwall wie gegen confessionalistische Intoleranz, so gegen unionistische Indifferenz.

Was wir oben (S. 294 ff.) als Hyperkirchlichkeit und Unkirchlichkeit der Glaubensgesinnung kennzeichneten, prägt sich hier concreter aus als überreizter Confessionalismus und verschwommener Unionismus. Beide wird die gesund lutherische Dogmatik stets im Auge behalten und von ihrem christocentrischen Standpunkt bekämpfen müssen, nicht in streitsüchtiger Tendenz, sondern um den Frieden anzubahnen, der aus der Wahrheit stammt. Im engherzigen, exclusiven Confessionalismus — sei er nun römisch oder byzantinisch, fanatisch oder orthodoxistisch gefärbt — gilt das ein für

allemal „fertige“ Dogma Alles. Es wird mit dem Nimbus der Infallibilität umkleidet und mit Nichtachtung der perſönlichen Erfahrung und zeitgeſchichtlichen Entwickelung dem Einzelnen als Heilsbedingung octroirt oder als Kriterium der „Chriſtlichkeit“ mit äußerlich geſetzlicher, unlebendiger Auctorität vorgeſchrieben. — Im weitherzigen, ſyncretiſtiſchen Unionismus hingegen — ſei er nun pietiſtiſch oder indifferentiſtiſch, frommgläubig oder weltförmig geartet — gilt das Dogma wenig oder nichts. Als „begriffliche Formulirung“ deſſen, was nur im „Gemüth der Gläubigen“ Geltung haben ſoll, als „ſcholaſtiſche Glaubensſatzung“, die das Gewiſſen knechtet, als „kirchliche Bekenntnißfeſſel“, die der individuellen Glaubensfreiheit Schranken ſetzt, wird das hiſtoriſch Gewordene pietätlos bei Seite geſchoben und aller Nachdruck auf das innerliche Perſonalchriſtenthum gelegt. Sofern dieſes aber zu wiſſenſchaftlich theologiſcher oder ſyſtematiſcher Ausprägung kommen ſoll, wird zwiſchen „Evangelium“ und „Dogma“ ein künſtlicher Gegenſatz aufgerichtet, während das Dogma doch nur die beſtimmtere, bekenntnißmäßige Form, das kirchlich ſanctionirte Gefäß iſt, in welchem der Inhalt des Evangeliums oder die „reine Lehre“ aufbewahrt und gegen willkürliche Mißdeutung oder Umdeutung geſchützt werden ſoll. Bei dem Verſuch, das ſchlichte „praktiſche“ Chriſtenthum an die Stelle des ausgeprägteren kirchlichen Bekenntniſſes zu ſetzen, vergißt man nur zu leicht jenes Schleiermacher'ſche Mahnwort (Gl. L. I, S. 132), daß es unmöglich ſei — namentlich im „wiſſenſchaftlichen“ theologiſchen Vortrag — „bei Unbeſtimmtem ſtehen zu bleiben, wenn das Beſtimmte ſchon gegeben iſt“. Mag man dieſes kirchlich „Beſtimmte“ auf ſeine bibliſche Berechtigung und innere Wahrheit prüfen und, wenn es ſich nicht bewährt, verwerfen. Aber in ängſtlicher Scheu vor „äußerlicher Kirchlichkeit“ es einfach bei Seite ſchieben oder als „Parteibekenntniß“ confeſſioneller Art von vornherein verdächtigen darf man nicht. Man geräth ſonſt in ſectireriſche Schwarmgeiſterei, die den kirchlichen Charakter aller chriſtlichen Glaubenswahrheit verkennt. Daß dieſe unioniſtiſche, auf bloße Vereinsform (evangeliſche Allianz!) hin-

strebende, im Grunde *personalchristliche* Glaubensrichtung auf *reformirtem* Boden besonders leicht Wurzel schlägt und gedeiht, dürfte sich sowohl historisch nachweisen als sachlich begründen lassen. Hier keimen auch all jene methodistischen und baptistischen Richtungen, deren hypertrophische Wucherbildungen trotz aller Farbenverschiedenheit den *einen* Grundzug aufweisen: Haß gegen das kirchliche Dogma, Geringschätzung der confessionellen Bekenntnißgemeinschaft. Dieses überreizte individualistische Treiben, so fromm es sich geberdet, schlägt nur zu leicht um in einen weltförmigen „christlichen Socialismus", der mehr agitatorisch, als wirklich aufbauend wirkt.

Es ist merkwürdig, wie auch hier die Extreme sich berühren und gegenseitig richten. Mag der intolerante Confessionalismus, indem er menschlichen Traditionen den Stempel des Göttlichen aufprägt, zunächst den bildungsfeindlichen Aberglauben nach sich ziehen: im Grunde verschuldet er durch seine knechtende Menschensatzung jenen indifferenten Unglauben, ja jenen Atheismus, der nirgends so verbreitet ist als z. B. in den vom römischen Katholicismus beherrschten Gebieten. Und mag beim dogmenscheuen Unionismus die Gefahr eines weitherzigen Halbglaubens oder weltförmigen Unglaubens am nächsten liegen; mag er durch humanitäre Tendenzen und Verdächtigung kirchlicher Lehrtradition die Menge der „Gebildeten" auf seine Seite ziehen: im Grunde ruft er doch jenen abergläubisch sich zuspitzenden Eifer wach, der bald in confessionellem Hader, bald in sectirerischem Fanatismus mehr Parteiinteressen, als die Sache der Kirche und des Reiches Gottes zu fördern geeignet ist.

Beiden Gefahren gegenüber wird der lutherisch gesinnte Dogmatiker auf der Hut sein müssen. Eine gesund kirchliche Stellung wird er in dem Maße zu wahren im Stande sein, als er — dem römisch katholischen Extrem gegenüber — die *Bedingtheit* dessen zugesteht, was er kirchliches Dogma nennt und als solches vertheidigt, indem er es immer wieder am göttlichen Worte prüft und auf seine innere Haltbarkeit untersucht. Dem verschwommenen

Unionismus gegenüber wird er aber das Panier des Bekenntniſſes hochhalten, theils weil er überzeugt iſt, daß jede menſchlich gemachte Union neuen und verſtärkten Hader hervorrufen muß, indem ſie die hiſtoriſch nun einmal gewordenen Unterſchiede künſtlich verwiſcht; theils weil ſein in Gottes Wort gebundenes Gewiſſen ihn die eigenartig ausgeprägte kirchliche Lehre als troſtreiche und ſchriftgemäße Heilswahrheit hat erfahren und erkennen laſſen.

Ich meine hier, wo ich den Unionismus im Princip bekämpfe, nicht ſpeciell oder direct jene kirchenhiſtoriſche Erſcheinung der proteſtantiſchen Confeſſionsgemeinſchaft, wie ſie vor Allem in der Landeskirche Preußens — bekanntlich unter Schleiermachers Einfluß und ſtaatlicher Regelung (reſp. Maßregelung z. B. gegenüber den ſeparirt-lutheriſchen Paſtoren) — zu Stande gekommen iſt. Unter dem Gewande ſolcher thatſächlichen, mehr kirchenregimentlichen, als innerlich, bekenntnißmäßig vollzogenen Union können ſich erfahrungsmäßig die allerverſchiedenſten, ja principiell entgegengeſetzten Richtungen verbergen. Die Generalſynode vom Jahre 1846 lieferte den Beweis, daß dieſe unirte Kirche ein Bekenntniß (reſp. ein Dogma) zur Wahrung ihres eigenartigen Glaubensſtandes nicht zu Tage fördern konnte; und die Berufung auf die „reformatoriſchen Bekenntniſſe“ bleibt ein leeres Wort, ſo lange die hier vorliegenden Lehrgegenſätze nur ignorirt, nicht ausgeglichen ſind. „Abſorptiv“ iſt alſo dieſe Union — trotz K. J. Nitzſch und Jul. Müller — ebenſowenig geworden, als bekenntnißtreu im lutheriſchen Sinne — trotz Stahl und Hengſtenberg. Union — namentlich wo ſie im Dienſte der Politik, wenn auch in chriſtlich-friedliebender Tendenz „gemacht“ wird — einigt nie, ſondern erzeugt nur Confuſion oder doppelt erbitterten Streit, ſobald das Bewußtſein der inneren, confeſſionell gearteten Gegenſätze erwacht. Daher ſehen wir innerhalb der „unirten Kirche“ den ſtrengſten Dogmatismus, ja eine ſchier fanatiſche Orthodoxie in der ſogen. Hengſtenberg'ſchen Schule ſich geltend machen. Die Befürchtungen, die aus der mangelnden Klarheit des kirchlich zu Recht beſtehenden Bekenntniſſes entſtehen, treiben dann innerhalb der „Union“ zu hyperkirchlichen Mißbildungen, die von der ſo vielfach gerühmten Friedensliebe keine Spur mehr an ſich tragen. Iſt doch beiſpielsweiſe der Kampf um die Schriftinſpiration und der Apoſtolicum-Streit nirgends ſo heiß entbrannt als gerade in der preußiſch-unirten Landeskirche — ein tragiſcher Beweis für die Erfolgloſigkeit menſchlicher oder ſtaatlicher Unionsverſuche! Seit je her iſt der Syncretismus die geeignetſte Brutſtätte für Sectenbildung und ſich gegenſeitig ſchroff bekämpfende „Parteiungen“ geworden. Dort hingegen, wo das kirchliche Dogma in ſeiner geſchichtlich gewordenen Bekenntnißform klar und zweifellos zur Geltung

kommt und zu Recht besteht, weiß nicht blos die Gemeinschaft, woran sie ist, sondern es kann auch viel leichter Duldsamkeit geübt werden gegen irrende Brüder oder draußen stehende Christen, sofern sie als Glieder einer anderen Sonderkirche sich offen bekennen und keinen anderen Schutz beanspruchen, als den ihrer confessionell ausgeprägten und sachlich, wie biblisch zu begründenden Ueberzeugung. Da kann, wo es gilt, der ehrliche, offene Kampf um die Wahrheit des betreffenden Bekenntnisses oder der einzelnen Dogmen ohne angstvolle Nebenrücksichten namentlich politischer Art durchgefochten werden, und Jeder darf und soll seines Glaubens leben, bis es dem Herrn der Kirche selbst gefällt, auch sichtbarlich mit dem Einen Hirten die Eine Heerde in die Erscheinung treten zu lassen. Bis dahin gehört die „einheitliche" (apostolisch-katholische) Kirche als Heils- und Reichsgemeinde Christi (als societas fidei et spiritus sancti) ins Credo, d. h. ist ein Gegenstand des Glaubens und nicht des Schauens. Soweit aber der menschlich voreilige Unionismus jene im Glauben festzuhaltende, allumfassende Einheit — sei es auch in ökumenischer Tendenz — verfichtbaren und verleiblichen will, geräth er in die Gefahr, eine Princip-widrigkeit zu begehen. — Es ist auch hier charakteristisch und bedeutsam, daß auf diesem Wege der unklare „evangelische" Unionsdrang, die verschwommene, warmgläubige Allianceströmung um jeden Preis, sich schließlich mit jener fanatischen, abergläubischen Einheitsbestrebung berührt, die im Romanismus und Byzantinismus so gewaltsam zu Tage tritt. Da finden wir rücksichtslos gemachte, staatlich oder hierarchisch durchgeführte Unionstendenz in des Worts verwegenster Bedeutung. Diese zerstört aber mit der rein geistigen Kampfesaufgabe auch die Freiheitsnatur und den duldsamen Wahrheitssinn der christlichen Glaubensgemeinschaft, trägt den edlen Schatz der Gewissensfreiheit zu Grabe und bringt das Christenthum, sofern es im kirchlichen Dogma als traditionelle Heilslehre sich bekenntnißmäßige Gestalt giebt, in Mißcredit vor der ganzen gebildeten Welt nicht nur, sondern vor Allen, denen die wahre Freiheit eines Christenmenschen am Herzen liegt.

3. Welche Bedeutung gewinnen nun von dem dargelegten Standpunkt aus die confessionellen Bekenntnißschriften oder die sogen. Symbole und symbolischen Bücher für den in der Dogmatik zu entwickelnden Glaubensinhalt? In wie weit und in welchem Sinne erscheinen sie bindend (normativ) für einen lutherisch und kirchlich gesinnten Dogmatiker? Muß nicht der wissenschaftlichen Forschung volle „Freiheit" gegeben werden? Und ist nicht eine Bindung oder Verpflichtung auf ein kirchliches Bekenntniß an und für sich ein Widerspruch gegen die Gewissensfreiheit und den Forschungstrieb? — Diese verwickelte, heut zu Tage viel umstrittene Frage

klärt sich meines Erachtens am einfachsten, wenn wir das über die urkundliche Bezeugung der Heilsoffenbarung (§ 16, 3) Gesagte uns vergegenwärtigen und hier zur Anwendung bringen. Nicht als ob wir die Bekenntnißschriften der Kirche — im katholisirenden Sinne — irgendwie auf eine Stufe stellen dürften mit dem biblischen Heilswort. Dieses ist und bleibt als Denkmal der heilsgeschichtlichen Gottesoffenbarung die einzig entscheidende Norm für den urchristlichen Gehalt der Dogmatik. Aber doch in dem Sinne, daß, wie im Schriftzeugniß geschichtlich (urkundlich) bezeugt ist, was Gott in seiner Heilsoffenbarung mit That und Wort der heilsbedürftigen Menschheit hat kund thun wollen, so in jenen kirchlichen Bekenntniß-Documenten die jeweilige, der Kirche zum Bewußtsein gelangende Glaubenswahrheit ihren historisch verbürgten und anerkannten Schriftausdruck gewonnen hat. Wir werden also einerseits ihren zeitgeschichtlichen Charakter zu berücksichtigen haben, womit die Bedingtheit ihrer Geltung ausgesprochen ist. Sie unterliegen als historische Schriftdenkmäler jener pietätvollen Kritik, wie wir sie auch an der biblischen Urkunde als einer menschlich vermittelten, zu üben berechtigt und verpflichtet sind (s. o. S. 282 ff.). Nur aus dem Zusammenhange dogmengeschichtlicher Entwickelung können sie verstanden und nur im Lichte des Evangeliums richtig gewerthet werden. Gegenüber der exclusiven und orthodoxistischen Symbolverherrlichung, die den kirchlichen Bekenntnißschriften den Stempel absoluter göttlicher Auctorität aufdrückt, werden wir die Relativität ihrer Geltung im Auge behalten müssen. Der altdogmatische Satz von ihrer bedingten Normativität (norma normata) ist echt evangelisch. Und wohl zu beherzigen bleibt jene im confessionellen Streit gegen die romanisirende Richtung wiederholt geltend gemachte Regel, daß alle bekenntnißmäßige Symboltradition auf ihre Schriftgemäßheit hin immer von Neuem zu prüfen sei. In diesem Sinne ist jenes „quatenus cum scriptura s. consentiunt“ d. h. eben die durch die urchristliche Ueberlieferung bedingte Anerkennung vollberechtigt.

Aber andererseits wird gerade der evangelisch und kirchlich

gesinnte Dogmatiker nie und nimmer bei jenem unbestimmten Ausdruck (dem quatenus) stehen bleiben dürfen. Mit jenem Zusatz: „insoweit es mit der Schrift übereinstimmt" könnten wir uns auf jedes auch außerchristliche Religionsbekenntniß verpflichten lassen. Nicht blos das Tridentinum, sondern selbst den Korân und den Talmud könnten wir mit jenem Zusatz des quatenus unterschreiben, sofern ja manche biblische Wahrheiten auch dort sich finden. Es kann also in diesem Vorbehalt ein Mißtrauensvotum liegen, das die positive kirchliche Bedeutung des Symbols für den Gemeinglauben geradezu in Frage stellt. Gegenüber der heterodoxen Symbolscheu, die von einem irgendwie auctoritativen oder bindenden Bekenntniß nichts wissen will und eben deshalb sich hinter das sogen. quatenus zu verstecken sucht, wird der positiv kirchliche und lutherische Dogmatiker die Vollgiltigkeit und Vollberechtigung der gemeinkirchlichen (ökumenischen) und sonderkirchlichen (confessionellen) Symbole in dem Sinne zuversichtlich behaupten, als er von der Schriftmäßigkeit ihres Glaubens- und Heilsgehaltes sich überzeugt hat. Dann muß nothwendig jene noch vage Bedingtheit sich in freudige Gewißheit wandeln. Wir schaaren uns um das Symbol als Wahrzeichen des christlich-kirchlichen Gemeinglaubens nicht blos insoweit es biblisch und sachlich berechtigt ist, sondern weil wir zur Ueberzeugung seiner Schriftgemäßheit im Sinne urchristlicher Glaubenswahrheit gelangt sind. Das fragende quatenus hat sich in ein entschiedenes quia gewandelt; und das Symbol ist uns nunmehr nicht blos ein strenger Grenzweiser, sondern ein Panier geworden, um das die Gläubigen sich schaaren. Dann tritt auch die Verpflichtung auf das Symbol nicht mehr als eine äußere, knechtende Fessel uns entgegen, sondern als eine Gewähr für die Stetigkeit der kirchlichen Glaubensentwickelung und als ein Schutzwall gegen allerlei willkürliche, vom Wind der Tagesmeinung bestimmte (subjectivistische) Glaubensrichtungen. Auch gilt es hier zu unterscheiden zwischen der Stellung des Einzelchristen, mag er „Laie" oder „Mann der Wissenschaft" sein, und der Aufgabe des kirchlichen Theologen, mag er Amtsträger oder berufener Lehrer

der Kirche sein. Für den Einzelnen besteht volle Freiheit der „Ueberzeugung", und der Zwiespalt gegenüber dem kirchlichen Bekenntniß mag sich praktisch oder theoretisch offen darlegen. Für den amtlich berufenen Diener oder Lehrer der Confessionskirche kann eine solche „Freiheit" nur in bedingter Weise bestehen. Sonst arbeitete die Kirche an ihrer Selbstauflösung. Und es erscheint als Gewissenlosigkeit, einer religiösen Gemeinschaft beruflich zu dienen, wenn man ihr bekenntnißmäßig fixirtes Grunddogma nicht anzuerkennen vermag, von seiner inneren und biblischen Wahrheit nicht überzeugt ist.

Hier erhebt sich aber nicht blos für jeden kirchlich gesinnten Christen, sondern namentlich für den dogmatischen Forscher eine Schwierigkeit, die unser ganzes, jener Doppelgefahr der Symbololatrie und Symbolscheu entgegengesetztes symboltreues „Princip" umzustoßen droht. Ich meine nicht nur die Schwierigkeit, wie sie in dem Streit der Confessionen begründet, durch die Vielheit sich ausschließender und gegenseitig bekämpfender Symbole uns entgegentritt. Die Hauptschwierigkeit scheint vielmehr darin zu liegen, daß es bei dem zeitgeschichtlich bedingten Charakter der einzelnen Bekenntnißschriften darauf ankommt, zu unterscheiden, was zur äußeren Schale (der Lehrform), was zum geistigen Kern (der Lehrsubstanz) gehört, ja eventuell auszuscheiden, was sich als irrthümlich oder unhaltbar erweist gegenüber der norma normans und klarzustellen, was wirklich berechtigter und sachlich begründeter Heilsgehalt in ihnen ist.

Was die confessionellen Gegensätze betrifft, soweit diese symbolmäßig ausgeprägt sind, so wird die Symbolik sie quellenmäßig darzustellen und die vergleichende Dogmatik sie kritisch zu berücksichtigen, resp. auf ihren berechtigten Heilsgehalt und ihre Schriftmäßigkeit zu prüfen haben. Im System selbst kommen jene Gegensätze insofern in Betracht, als — wie wir bereits gesehen (s. o. S. 305 f.) — die evangelische Glaubenswahrheit sich stets gegen die Doppelgefahr des starren Confessionalismus und des verschwommenen Unionismus zu richten haben wird. Soweit dabei die ausge-

Gegensatzes den Anlaß und die Absicht der betreffenden Bekenntnißbildung und ihrer symbolischen Fixirung darlegt und verständlich macht. Dadurch wird das näher bestimmt, was die Alten den Bekenntnißstand (status confessionis) nannten und wodurch sie die Nothwendigkeit einer neuen Dogmenfixirung begründeten. Die Dogmatik aber wird diese Lehrsubstanz, wie sie für die lutherische Kirche in den Katechismen praktisch-populär, in der Augustana (invariata) grundlegend, in der Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln besonders gegen Rom, in der Concordienformel gegen allen verschwommenen Syncretismus mehr theologisch ausgeprägt vorliegt, von ihrem Real- und Idealprincip aus zu beleuchten, auf ihren Heilswerth zu prüfen, das Minderwerthige oder rein Zeitgeschichtliche auszuscheiden und das für den Heilsglauben Entscheidende womöglich systematisch zu rechtfertigen haben. So ist also der lutherische Dogmatiker nicht äußerlich (gesetzlich) an die Symbole gebunden. Dadurch verlöre seine wissenschaftliche Darlegung ihre überzeugende Kraft und ihre evangelische Freiheit. Er hat nicht blos das kirchlich Bestehende zu reproduciren, sondern es neu zu begründen und zu befruchten, wo es gilt, die Entwickelungskeime für ein „neues Dogma" aufzuweisen. Er stellt sich auch nicht — wie z. B. Al. Schweizer, R. Rothe u. A. es vorschlugen — als Dogmatiker die Aufgabe, den symbolisch vorliegenden kirchlichen Lehrgehalt nur systematisch zu ordnen. Dadurch würde die Dogmatik zur rein historischen (quellenmäßigen) Symbolik werden und ihren eigenartigen, kirchlichen Lehrzweck einbüßen. Wie sie aber als systematische Reproduction und Rechtfertigung des kirchlichen Dogmas doch stets aus der persönlichen Glaubenserfahrung herausgeboren sein will, hat der nächste Paragraph abschließend zu erörtern.

§ 17. Zusammenfassung.

1. Das Gemeinschaftsprincip, wie es jeder geschichtlich bedingten Religion zu Grunde liegt (§ 8, 1), gelangt im Christenthum zu voller Verwirklichung durch die Jesum als den Christ im Glauben bekennende und die göttlichen Gnadenmittel im Geiste

Christi verwaltende Heilsgemeinde oder Kirche; in ihr, als dem geistlichen Leibe Christi hat das Reich Gottes (§ 8, 2) nach seiner gottmenschlichen Bestimmung zeitgeschichtliche Gemeinschaftsgestalt gewonnen. Die evangelische Dogmatik wird als eine gesund kirchliche im lutherischen Sinne sich bewähren, wenn sie die urchristlich-apostolische Glaubensgrundlage des reformatorischen Bekenntnisses gegenüber den Gefahren hierarchischer (objectivistischer) Kirchlichkeit und sectirerischer (subjectivistischer) Unkirchlichkeit (§ 12, 1) zu wahren sucht.

2. Innerhalb der geschichtlichen Fortentwickelung hat die Kirche Christi — gegenüber den zu Tage tretenden ethnisirenden und judaisirenden Irrlehren (Häresien) — die einheitliche (ökumenische) Heilswahrheit bekenntnißmäßig ausprägen müssen im Dogma (§ 5, 2 f.) als dem öffentlich anerkannten, allmählich (organisch) wachsenden und im Kampf (dialektisch) erprobten Lehrausdruck ihres Gemeinglaubens. Die einzelnen Dogmen aber wird die lutherische Dogmatik auf ihre Berechtigung hin als lebensfähige Glieder (Artikel) im Organismus christlich-kirchlicher Heilslehre zu prüfen und im Hinblick auf die confessionelle Spaltung ihren gemeingiltigen (biblischen und sachlichen) Heilswerth im Gegensatz zum starren Confessionalismus und verschwommenen Unionismus (§ 12, 2) zu beleuchten haben.

3. Seinen urkundlichen Ausdruck hat der christliche Gemeinglaube theils in ökumenischen Symbolen, theils in sonderkirchlichen Bekenntnißschriften gefunden. Die confessionelle, näher die lutherische Dogmatik wird die betr. Symbole als historische Quellen in ihrer biblisch bedingten (quatenus und quia), durch den häretischen Gegensatz erkennbaren Lehrsubstanz (als norma normata und regula fidei) zu berücksichtigen und in stetem Hinblick auf die Gefahren eines äußerlichen Symbolzwangs und einer innerlichen Symbolscheu von ihrem Real- und Idealprincip aus (vgl. §§ 18, 3; 24, 2) zu beurtheilen haben.

§ 18. Das Christenthum als persönlicher Heilsglaube.

1. Gegenwärtig wogt noch der durch die Ritschl'sche Theologie wachgerufene Streit für und wider das „mystische" Element im Christenthum. Es handelt sich hiebei wesentlich um die Frage, ob der einzelne Christ durch seinen persönlichen Heilsglauben in ein unmittelbares Verhältniß zu Jesu als seinem erhöhten Herrn und Heilande treten kann und soll; oder ob sein Verhältniß zum Herrn (thatsächlich und geschichtlich) durch die Kirche, als der von Christo zeugenden Heilsgemeinde bedingt ist und dauernd vermittelt erscheint. Seit Schleiermachers berühmt gewordener Definition des Unterschieds zwischen Protestantismus und Katholicismus (vgl. Gl.L. § 24) ist dieser Streit noch nicht zu klarer Entscheidung gelangt. Bekanntlich läßt Schleiermacher für den Protestanten „das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig sein von seinem Verhältniß zu Christo"; für den Katholiken sei aber „umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche". Wie wenig damit die Sache geklärt und erledigt ist, zeigte sich neuerdings in dem Kampf zwischen Lipsius und den Ritschlianern, den Reischle so eingehend beleuchtet hat (Christl. Welt 1896, bes. Nr. 12). Lipsius — in seinem Vortrag über den gemeinsamen Glaubensgrund ꝛc. (S. 8 vgl. Dogm.[3] § 780) — bezeichnete es als principiell falsch (weil katholisirend), die „Gemeinde" zur grundlegenden Bedingung des Christenstandes zu machen, stellte sich also (ähnlich wie Alex. Schweizer) ganz auf Schleiermachers Seite. Ritschl, durch seinen Reichgottesgedanken bestimmt, betonte mehr den Gemeinschaftsfactor und nannte es krankhaften Mysticismus (Schwarmgeisterei), wenn der Einzelne — mit Nichtachtung der geschichtlichen Voraussetzungen — unmittelbar zu Christo gelangen wolle oder ein rein persönliches Verhältniß zu dem „erhöhten Christus" anstrebe oder beanspruche.

Mir scheint die Lösung dieses Problems nur möglich zu sein durch eine präcisere Begriffsbestimmung der „Kirche" als der im Glauben lebenden Reichsgemeinde Christi (§ 17) und der heiligen Schrift als der Christum urkundlich bezeugenden

Heilsoffenbarung (§ 16). Die einseitig mystische Gefühlsrichtung (§ 13), wie sie bei Schleiermacher vorwaltet, wird die Kirche, d. h. die „unsichtbare" Gemeinschaft der Gläubigen stets nur als Product des geistlichen Gesellschaftstriebes fassen und daher den Einzelnen — sei es nun direct durch die Schrift oder durch innere Erfahrung — in ein Verhältniß zu Christo und dadurch erst zur „Kirche" gelangen lassen, ohne daß er einer Vermittelung durch die Gemeinde bedarf. Daß hier eine einseitig subjectivistische, ja eine durchaus ungeschichtliche und deshalb unwahre Vorstellung über das Verhältniß des Einzelgliedes zum Gesammtorganismus vorliegt, haben wir oben (§ 9 S. 129 ff., § 13 S. 202 ff.) bereits nachgewiesen. Es liegt doch auf der Hand, daß ohne Predigt des Evangeliums, ohne bildende Erziehung — und beides geschieht in der Gemeinde — Niemand zu persönlichem Heilsglauben gelangt und gelangen kann. Selbst mit der Schrift als dem ursprünglichen Denkmal der Gottesoffenbarung (§ 16) kann er nur durch „Handreichung" der Gemeinschaft in Berührung kommen. Sie lesen und vollends verstehen, sich innerlich aneignen und im Glauben erfassen kann er nur unter der Voraussetzung des verkündigten Evangeliums. Denn der Glaube kommt aus der Predigt (Röm. 10, 17 ἐξ ἀκοῆς) und die Jüngerschaft Jesu (das μαθητεύειν Matth. 28, 19) erscheint zunächst nicht durch Bibelverbreitung und Schriftstudium bedingt, sondern durch das Lehrzeugniß (διδάσκειν) und die sacramentale Darreichung des Gnadenschatzes an die Einzelnen (βαπτίζειν) von seiten der dazu berufenen Gemeinschaft (Apostg. 2, 38. 42; ἐκκλησία Eph. 1, 23; 3, 21; 4, 11 ff.). Es ist also ein Zeichen von krankhaft mystischem Subjectivismus oder schwarmgeistiger (methodistischer) Richtung, wenn man den Einzelnen — mit Umgehung der Gemeinde, die doch Trägerin der Gnadenmittelverwaltung ist (§ 17) — durch Schriftstudium oder unmittelbare Versenkung in Christum zum Heilsglauben gelangen läßt. Der Einzelne, der in der Christenheit lebt und „von Kind auf die heil. Schrift weiß" (2 Tim. 3, 15), kann und soll durch das geschriebene Wort Gottes zwar immer neue Festigung und Vertiefung

ſeiner Glaubensüberzeugung gewinnen, ja auch immer von Neuem geweckt und zu Buße und Glaube gebracht werden; aber auch die Schrift ſelbſt iſt ihm durch die Gemeinſchaft übermittelt und erſchloſſen worden. Der Geiſt Gottes weht wohl wie und wann er will, aber nie ohne die in der Heilsordnung geſetzten Mittel. Und dieſe ſind gar nicht denkbar, geſchweige denn thatſächlich wirkſam ohne die Gemeinde der Gläubigen, der ſie anvertraut ſind. Inſofern alſo iſt der obige (Schleiermacher'ſche) Satz irreführend und einſeitig. Das Verhältniß des Einzelnen zu Chriſto iſt in der That — auch für den Proteſtanten und den proteſtantiſchen Dogmatiker — mit abhängig von ſeinem Verhältniß zur Kirche als der von Chriſto geſtifteten Trägerin der Gnadenmittel.

Aber freilich darf man unter „Kirche" ſich nicht jenes hierarchiſch organiſirte Kirchenthum denken, das an clericale Inſtitutionen oder an beſtimmte Dogmen geſetzlich gebunden iſt, wie der römiſche Katholicismus es will oder der ſcholaſtiſche Orthodoxismus es ſich einbildet. Jener an ſich wahre Ritſchl'ſche Gedanke von der nothwendigen Bedingtheit des perſönlichen Heilsglaubens durch die den geſchichtlichen Chriſtus uns übermittelnde „Gemeinde" wird falſch und einſeitig, wenn man entweder (was Ritſchl natürlich nicht will) die „Gemeinde" in ein hierarchiſches Dogmeninſtitut verwandelt oder aber (was Ritſchl allerdings thut) den Einzelnen nur zu dem „geſchichtlich" in der „Gemeinde" bezeugten Chriſtus des Evangeliums, nicht zu dem übergeſchichtlich verklärten Haupt der Gemeinde in ein perſönliches Verkehrs-, reſp. Gebetsverhältniß treten läßt. Hier berührt ſich merkwürdiger Weiſe die modernliberale Theologie mit jenem Romanismus und Scholaſticismus, den ſie ſonſt bekämpft und verabſcheut. Jener an ſich wahre Satz von der kirchlichen Bedingtheit des perſönlichen Heilsglaubens wird einſeitig oder falſch, wo man die Eigenart perſönlicher Glaubenserfahrung unterſchätzt und ſei es das äußerliche Heilsinſtitut, ſei es die correcte kirchliche Heilslehre (das ausgeprägte Dogma) als alleinſeligmachend preiſt. Hier macht ſich jener orthodoxiſtiſche Intellectualismus geltend, der in falſcher Objectivität das kirchlich

errungene Dogmenthum zum Maßstab der Gläubigkeit erhebt und die gehorsame Anerkennung des traditionell Dargebotenen (das Fürwahrhalten, wenn auch im Sinne der fides implicita) als Kennzeichen gesunder „Kindesstellung" im Reiche Gottes hinstellt. Da wäre Ritschl der erste gewesen, der seine Opposition geltend gemacht hätte gegen solch eine „Bedingtheit" oder „Vermittelung" des persönlichen Christenglaubens durch die Gemeinschaftstradition!

Es wird also die gesund protestantische, näher lutherische Dogmatik die Bedingtheit des persönlichen Heilsglaubens durch kirchliche Heilslehre und biblische Heilsoffenbarung stets in dem Sinne darzulegen haben, daß die Gemeinde Christi als Verwalterin der Gnadenmittelschätze lebendige Kinder Gottes nur dann zeugen kann, wenn sie im Geiste Christi das Evangelium bezeugt. Nicht durch äußere Lehrauctorität, sondern nur durch das innere Zeugniß des wiedergebärenden Gottesgeistes gelangt der Einzelne zu der erfahrungsmäßigen Ueberzeugung, die in bußfertigem und kindlich vertrauendem Heilsglauben den Heilsschatz in Christo ergreift. Eben dadurch tritt er aber in einen unmittelbaren Gebetsverkehr mit Christo und durch ihn mit dem Vater. Beides wird die Dogmatik im Gegensatz zum krankhaften (subjectivistischen) Gefühlschristenthum (Mysticismus, Methodismus), wie zum äußerlichen (objectivistischen) Gehorsamschristenthum (Orthodoxismus, clericaler Scholasticismus) durchzuführen haben. Dabei wird klar zu Tage treten, daß beide Einseitigkeiten (die subjectivistische wie die objectivistische) auf demselben falschen Princip beruhen: nämlich den Einzelnen nicht als eigenartiges Glied des Gesammtleibes zu werthen und in seiner sonderlichen Eigenart schützend zu entwickeln, sondern ihn als ein bloßes Atom in der unorganischen Masse der kirchlichen Gesammtheit entweder hierarchisch zu unterdrücken oder schwarmgeistig zu emancipiren (s. o. S. 197 ff.). Wie aber der Einzelne zur „Selbständigkeit" freier christlicher Glaubensüberzeugung gerade im gliedlichen Zusammenhang mit der Gemeinschaft gelangt und dann erst auf sie Einfluß üben kann, haben wir weiter zu untersuchen.

2. Das eigentliche tiefste Problem des Christenthums als der

offenbarungsgeschichtlich begründeten (§ 16) und kirchengeschichtlich entwickelten (§ 17) Heilsreligion besteht darin, daß jenes welthistorisch Allumfassende, jenes universell Humane, wie es im Gedanken des Gottesreichs gipfelt (§ 8, 2), doch dem individuellsten Herzensbedürfniß entgegenkommt und der innersten Freiheit persönlicher Glaubensentwickelung Raum giebt, ja diese erst ermöglicht und gewährleistet. Freilich kann der Einzelne ein Christ im Sinne Jesu nur werden, wenn er das Reich Gottes empfängt „als ein Kind" (Matth. 18, 3 ff.; Mark. 10, 15), d. h. wenn die innere bußfertige Umkehr in ihm den Kindessinn, die Empfänglichkeit weckt, die ihn seiner Gotteskindschaft in Christo gewiß werden läßt. Ohne Erfahrung der eigensten sittlichen Noth in schmerzlichem Schuldgefühl — wie wir das schon bei der Entwickelung des idealen Religionsbegriffs (S. 67 ff.) gesehen — ist solches unmöglich. Die welt- und kirchengeschichtliche Erscheinung des Christenthums muß zur persönlichen Lebensgeschichte in Herz und Gewissen werden, soll der Mensch anders im christlichen Sinn ein fröhliches Kind Gottes, d. h. ein begnadigter Sünder und ein Anbeter Gottes im Geist und in der Wahrheit werden (s. o. S. 126 ff.). Je tiefer die Erfahrung der eigenen Heilsbedürftigkeit im Herzen Platz greift, desto lebendiger wird aus solchem Selbstgericht und Ohnmachtsgefühl die dankbar gläubige Aufnahme der Heilsbotschaft herausgeboren werden.

Im Wesen des Kindes — und also auch des Gotteskindes im christlichen Sinne — liegt es aber, daß es wachse und sich in seinem Glaubensleben *entwickle*, zum Manne heranreife (1 Kor. 3, 1; 13, 11; Eph. 4, 13 ff.; Ebr. 5, 13; 1 Petr. 2, 2). Je vollkommener und wahrer sich die christliche Glaubensüberzeugung als Ganzheit der Gesinnung und der Erkenntniß (τελειότης vgl. 1 Kor. 14, 20; 2, 6; Phil. 3, 15 ff.; Jak. 3, 2; Ebr. 6, 1; Matth. 5, 48) in dem Einzelchristen ausprägt und in persönlicher Heilserfahrung wurzelnd zu charaktervoller Selbständigkeit heranreift, desto mehr wird sich der pietätvolle Sinn des Erwachsenen gegenüber Vater und Mutter zu eigenartiger Zartheit und Freiheit entwickeln und in dankbar liebevollem Gegendienst bekunden. Ohne

Bild: Wird in dem Einzelchristen der vom Geist Gottes durchs Wort gezeugte persönliche Heilsglaube (seine fides, qua credit) zu einer eigenartigen Glaubensüberzeugung (zu einer fides, quam credit), so drängt es ihn mit psychologischer Nothwendigkeit zu einem selbsteigenen Bekenntniß. Es verwächst sein Heilsglaube mit seinen übrigen Lebenserfahrungen und er gelangt so zu einer eigenen christlichen Weltansicht, weil er nun nicht mehr auf Hörensagen und auf Auctorität hin die überlieferte Wahrheit hinnimmt, sondern selbst geglaubt und erkannt hat, daß Christus der Sohn des lebendigen Gottes, sein Herr und Heiland sei (vgl. Joh. 4, 42; 17, 8). Solch ein persönlicher Heilsglaube wird und muß sich fort und fort dessen erinnern, daß er einzig und allein Gott dem Vater, als dem Gott der Gnade und des Erbarmens seine Neugeburt zu verdanken hat (Jak. 1, 17 ff.; 1 Petr. 1, 22 ff.). Zu solcher Neugeburt aber hat es nicht kommen können, ohne den Mutterschoß der christlichen Kirche, als der ihren Glauben bekennenden Reichsgemeinde Gottes.

Je wahrer und gesunder, je kräftiger und selbständiger, je charakterfester und bewußter sich nun die persönliche Glaubensgesinnung zu eigenartigem Bekenntniß entwickelt, desto kirchlicher im Sinne der christlichen Gemeinschaftsinteressen wird es sich gestalten. Nur der Schwache und Unselbständige fürchtet den „Einfluß" der Auctorität, oder will mit ängstlicher Wahrung seiner „Selbständigkeit" aller Tradition den Rücken kehren. Der Starke — wie jeder große Held in der Geschichte — weiß sich auf den Schultern der Gemeinschaftsüberlieferung stehend. Sie wird ihm zum Piedestal, ja zum Schwungbrett für seine begeisterte Glaubensbethätigung, während den Charakterlosen, der seiner selbst nicht gewiß geworden, die einengenden Dämme des geschichtlich Ueberkommenen leicht beunruhigen. Indem er ihrer ledig gehen will, isolirt er sich selbst und verliert seinen Einfluß. So kann vielleicht der phantastisch-selbstsüchtige „Uebermensch", der aller religiös-sittlichen Norm spottet und mit Verachtung herabsieht auf das „Heerdenvieh", das der Tradition huldigt, gezüchtet werden; ja so

mag wohl ein radicaler „Antichrist" im Sinne Nietzsche's zur Geburt kommen, ein gesunder Christ nimmermehr. Dieser weiß sich — eben weil er das Reich Gottes demüthig hinnimmt als ein Kind — auch stets durch die Reichsgemeinde mit bedingt, der er mehr oder weniger sein Christsein und seine christliche Lebensentwickelung verdankt. Und je mehr er auf Grund persönlicher Heilserfahrung und eignen Nachdenkens seine Glaubensüberzeugung zu selbstbewußter Weltansicht, ja zu charakterfester Bekenntnißbildung heranwachsen läßt, desto mehr wird er auch dessen inne werden müssen, welche Aufgabe ihm gesetzt ist in der Rückwirkung auf die kirchliche Gemeinschaft, um diese zu fördern oder je nach Bedürfniß die etwa nothwendig werdende Fortentwickelung zu einem „neuen Dogma" selbständig zu beeinflussen.

Jener oft wiederholte Satz: „nicht was wir glauben, sondern wie wir glauben" d. h. nicht der biblisch bezeugte oder kirchlich gegebene Inhalt der Heilswahrheit und der Heilsthatsachen, sondern die Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit der selbsterrungenen und vertrauensvollen Herzensstellung sei für des Christen Seelenheil entscheidend, ist nur halbwahr und deshalb irreführend. Es liegt hier derselbe Irrthum vor, als wenn wir auf leiblichem Gebiete sagen wollten: nicht was wir essen und trinken sei für unsere Ernährung entscheidend, sondern wie wir es thun, d. h. ob maßvoll oder unmäßig, ob mit oder ohne Hunger und Durst, ob mit gesunden oder krankhaften Verdauungsorganen. In Fleisch und Blut wandeln können wir Speise und Trank freilich nur unter diesen bedingenden Voraussetzungen. Dazu ist außer Appetit und Verdauungsfähigkeit unter Anderm auch Bewegung und Stoffwechsel, Licht und Luft vonnöthen. Aber auf die Nahrung selbst kommt doch schließlich Alles an. Sie ist es allein, die uns Lebensfähigkeit, Wachsthum, Kraftzunahme ermöglicht. So ist es auch mit dem inwendigen Menschen von seiner Geburt oder Neugeburt an. Ohne geistlichen Hunger und Durst (Matth. 5, 6) ist das Wasser und Brod des Lebens (Joh. 4, 14; 6, 35 ff.) uns nicht erquicklich; weder schmeckt es uns, noch kann es uns wirklich ernähren. Ohne ver-

trauenden Innensinn werden wir die Heilsgabe weder verstehen, noch uns aneignen. Ohne Willenshingabe (Joh. 7, 17) ist die Heilswahrheit unerkennbar. Ohne daß wir es ehrlich und stetig im Herzen „bewegen" (Luk. 2, 19; Matth. 13, 23), bleibt das Wort unfruchtbar; der gute Same trägt nur auf gutem Acker hundertfältige Frucht (Luk. 8, 15 ff.). Aber auf die Art des Samens d. h. auf den Inhalt der Heilslehre und auf die göttlich verbürgte Wahrheit der Heilsthatsachen, wie sie uns im Wort des Evangeliums und in den Gnadenmitteln der christlich-kirchlichen Gemeinschaft allein dargereicht werden, kommt doch auch auf geistlichem Lebensgebiet Alles an. Und zwar ist es nicht sowohl die Kirche und ihr Lehrbekenntniß als solches, sondern der in Wort und Sacrament gegenwärtige lebendige Christus, der als Brod und Wasser des Lebens, als Heilbringer und einiger Heilsmittler dem Heilsempfänglichen sich darbietet. Das persönliche Vertrauen als solches (die Glaubensform) macht eben so wenig selig, wie die Lehre als solche (die Glaubensformel) oder die Heilsthatsachen als solche (die Glaubensobjecte). Die Kenntnißnahme (notitia) und die Zustimmung (assensus) wiederum, das blos gehorsame Annehmen (Fürwahrhalten) dieser dargebotenen und überlieferten Dinge bleibt vollkommen wirkungslos ohne ein Selbsterleben in aufrichtiger Buße (contritio und desperatio) und ohne ein innerliches, erfahrungsmäßiges Aneignen in herzlichem Vertrauen (fiducia und fiducialis desperatio). Dieses wiederum setzt mit begrifflicher Nothwendigkeit voraus, daß ich weiß, woran ich glaube (notitia) und daß ich den Thatbestand (Realität) des Geglaubten wirklich für wahr halte d. h. ihm zustimme oder von ihm überzeugt bin (assensus vgl. oben S. 129 ff. § 9, 1). Dann erst, nachdem ich persönlich von dieser mir durch die Gemeinschaft dargebotenen geistlichen Speise nicht etwa blos mäkelnd oder naserümpfend geschmeckt, sondern wirklich gegessen, ihre Schmack- und Nahrhaftigkeit erfahren und an ihr meinen Hunger und Durst gestillt, auch in selbsteigner Bewegung sie verdaut und verarbeitet habe, wird die vom gnädigen Gott des Heils mir in seiner Reichsgemeinde fort und fort dargebotene Nahrung sich in Fleisch und Blut

wandeln und meinem inwendigen Menschen eine gesunde, eigenartige Bewegungs- und Entwickelungsfähigkeit verleihen. Dann allein wird mein inwendiger Mensch auch in Zeiten der Anfechtung und der Dürre die Kraftproben charaktervoll als Christ bestehen. Das geheimnißreiche Wunder der Geburt und des Lebens auf dem leiblichen Naturgebiet wiederholt sich hier in der geistlichen Daseins- und Entwickelungssphäre. Nur daß in dieser letzteren das Freiheitsmoment (einschließlich der Möglichkeit des Neinsagens oder des Nichtessen- und trinkenwollens) stärker und andersartig hervortritt. Aber „thue deinen Mund weit auf, daß ich ihn fülle" (Ps. 81, 11 vgl. 90, 14) gilt für beide Lebensgebiete. Wer sich selbst aushungern will, verliert allmählich die Organe der Empfänglichkeit. Und sofern er ihre Verschrumpfung selbst verschuldet und befördert, zerstört er seine Lebensfähigkeit und begiebt sich auf die verhängnißvolle Bahn, die mit geistigem oder geistlichem, acutem oder chronischem Selbstmorde enden kann.

Aus alledem folgt, daß der persönliche Heilsglaube des Christen (seine fides, qua credit), sofern oder soweit er sich jene biblisch und kirchlich ihm überlieferte Heilswahrheit wirklich und lebendig zu eigen macht, auch zu eigenartiger und in gewissem Sinne selbständiger Bekenntnißform (fides, quam credit) sich ausprägen darf und muß. Zwar braucht es nicht gerade ein Merkmal gesunder christlicher Glaubensentwickelung zu sein, daß der Einzelne seine Heilserfahrung zu einem begrifflich klaren System, zu einer geschlossenen Weltanschauung ausgestalte. Das kann von verschiedener Begabung und Geistesbildung abhängen und gelingt kaum den Gereifteren oder „Vollkommenen". Aber bereit sein zur „Rechenschaft" und „Vertheidigung der Hoffnung, die in ihm ist" (πρὸς ἀπολογίαν περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος 1 Petr. 3, 15) soll doch ein Jeder, der auf den Namen eines selbständigen (confirmirten) Christen Anspruch machen will (1 Kor. 15, 38; 16, 13; Kol. 1, 23). Irgend welche lebendige und eigenartige Wiedergabe (Reproduction) des im Glauben Erlebten — sei es auch nur in der stummen und doch so deutlich redenden Sprache des praktischen

Verhaltens, der Liebesbethätigung und Berufswirksamkeit im Reiche Gottes — setzt schon eine Art Gebets- und Bußbekenntniß des begnadigten Sünders voraus, wie denn selbst der ungeschulte Zöllner und Schächer am Kreuz, diese Urtypen wahrer Frömmigkeit im Sinne Christi (s. o. § 6 S. 66 ff.), sich durch ihr Bekenntniß charakterisiren. Das persönliche Bekennen (Matth. 10, 32; Luk. 12, 8; Röm. 10, 9 f.) wird der nothwendige Erweis und das freimüthige Product wirklicher, innerlicher Heilsaneignung. Durch die erfahrene Gnade gewinnt der Christ auch ein neues Organ für den unerschöpflichen Reichthum der Gnadenoffenbarung. Und das innerlich also Wahrgenommene drängt zum Glaubensausdruck und zur Lebensbewährung in der Gemeinschaft (zur ὁμολογία 2 Kor. 9, 13; 1 Tim. 6, 12; Ebr. 4, 14; 10, 23). So wird auch jeder Einzelchrist mehr oder weniger — je nach dem Maß der Gnade Gottes (Eph. 4, 12; 2 Kor 12, 4 ff.) — eine pietätvolle Rückwirkung ausüben auf die Glaubens- und Bekenntnißgemeinschaft, die ihn geboren.

Wie nun das kirchliche Bekenntniß im Dogma, von Innen (organisch) herauswachsend und durch den Kampf mit dem Gegensatz (dialektisch) sich bewährend, zu eigenartiger Ausbildung im Lauf der Jahrhunderte gelangt ist (§ 17, 2), so wird sich auch der persönliche Heilsglaube des Christen aus der Keimform des Senfkorn- und Kinderglaubens (das Wahrheitsmoment der katholischen fides implicita) zur Frucht eines bewußten und confessionell erstarkenden Glaubens (das Berechtigte in der fides explicita) organisch entfalten müssen, wenn er anders nicht den Charakter fertiger, äußerlicher Sicherheit (securitas), sondern innerlich angeeigneter und fort und fort zu erringender Gewißheit (certitudo) an sich trägt. Denn die Glaubensgewißheit ist nimmermehr und darf nie werden zu einem bequemen Ruhekissen auf ererbtem Wahrheitscapital. Auch hier will das Ererbte selbst erworben sein, damit man es wirklich besitze. Und der innerliche Wahrheitsbesitz im Glauben schließt die lebendigste Triebkraft, ja das eigentliche Ferment stets fortschreitender Wahrheitserkenntniß in sich. Auch hier gilt das tiefe Wort: „Wer da hat, dem wird gegeben" (Matth. 13, 11), dessen Kehrseite

(wer da nicht hat, dem wird auch genommen, was er hat) ein Verdict über den falschen, im Grunde hochmüthigen, weil das Evangelium der Gottesgnade ablehnenden Wahrheitsverzicht in sich schließt. Darnach will das bekannte Lessing'sche Wort von dem steten Suchen der Wahrheit im Gegensatz zum Besitz beurtheilt, resp. corrigirt sein. Wächst aber das individuelle Bekenntniß des persönlichen Heilsglaubens wirklich als einheitliches, organisches Ganze aus der Tiefe des wiedergeborenen Herzens heraus, ist es also nicht eine Mosaikarbeit des Kopfes in Anlehnung an überkommene kirchliche Dogmen, dann wird das ebenfalls organisch gewachsene articulirte Bekenntniß der Kirche auf Grund des selbsterlebten Evangeliums auch allmählich zum eigensten Besitz des kirchlich gesinnten Christen werden und so seinen persönlichen Gewißheitsfonds durch stete Fühlung mit der bekennenden Gemeinschaft bereichern können.

Daß solches in wahrer, innerlich begründeter Weise nie sich vollziehen wird ohne ernsten Kampf wider die eigenwillig häretischen Tendenzen des uns noch anhaftenden alten Menschen, seiner eigenwillig verderbten Vernunft und seiner eingebildeten Selbstkraft, der hochmüthig erstrebten Autonomie seines Denkens und Wollens, liegt auf der Hand. In diesem steten Kampf mit dem Zweifel, mit der ethnisirenden (hellenisirenden) und judaisirenden Neigung in uns (1 Kor. 1, 22 ff.), mit der eignen „Vernunft und Kraft" wurzelt die Nothwendigkeit der „Dialektik" d. h. der polemischen Kampfesart unseres persönlichen Heilsglaubens und seiner positiven Bekenntnißgestaltung. Auch all' jene principiellen (häretischen) Gefahren, die wir als in der Dogmatik zu bekämpfende bereits dargelegt haben (S. 242 ff.), werden dem wachsamen Geiste des wahrhaft Gläubigen als persönlich zu überwindende zum Bewußtsein kommen müssen. Dadurch wird sein Glaube nicht etwa vernunftwidrig oder schwächlich, sondern die göttliche Thorheit und göttliche Schwachheit des Evangeliums (1 Kor. 1, 18 ff.) wird in ihm als göttliche Kraft und göttliche Weisheit sich schließlich bewähren (1 Kor. 1, 25 ff.; 2 Kor. 12, 10). Im Gegensatz zu aller blos theoretischen Vernunft-

wahrheit wird ihm die praktische Bedeutsamkeit des Evangeliums vom Reiche Gottes eine Fundgrube gesunder Weltweisheit und eine unerschöpfliche Quelle freudiger Lebenserneuerung.

So muß in der That der persönliche Heilsglaube, gerade bei Voraussetzung kirchlicher Gesinnung, eine durchaus eigenartige, individuelle Physiognomie gewinnen. Er wird bei jedem erfahrungsgemäß in anderer Form sich ausprägen. Und auch die kirchliche, näher lutherische Dogmatik, sofern sie den Inhalt des christlichen Heilsglaubens lebensvoll, aus eigenster Erfahrung darlegen will, darf nicht nur, nein sie muß ihrerseits trotz ihrer kirchlichen (generellen) Bedingtheit, persönlichen Charakter, eigenartige Signatur an sich tragen. Das stört durchaus nicht den Bestand des Gemeinglaubens oder des kirchlichen Gemeinschaftslebens im Dienste des Reiches Gottes. Im Gegentheil: das Reich Gottes und so auch die wahre Kirche, in der jenes Reich bekenntnißmäßige Glaubensgestalt gewonnen hat und mehr und mehr gewinnen soll, widerstrebt der Monotonie und Uniform. Denn das Reich Gottes — wie wir sahen (S. 114 ff.) — ist selbst ein vielgegliederter Organismus, dessen inneres Leben bedingt ist durch die Verschiedenheit der functionirenden Organe, in denen das gemeinsame Blut pulsirt. Aber freilich — eigensinnige Sonderstellung, individualistische Isolirung des dogmatisirenden Subjekts ist dabei ebenso vom Uebel, wie die charakterlose Anpassung in falscher, collectivistischer Generalisirung. Die Wahrung dessen, was wir als Realprincip der christlichen Heilsreligion erkannt (§ 15 S. 255 ff.), die stete Fühlung mit der als evangelisch und schriftgemäß erkannten kirchlichen Glaubenswahrheit ist dabei conditio sina qua non. Vielleicht erscheint diese Forderung Manchem gerade in unserer durch Parteiungen zerrissenen Zeit wie ein unerreichbares Ideal. Aber eben deshalb ist darnach zu streben; es ist des Schweißes der Edlen wohl werth. Nur kommt es darauf an, daß man nicht von vornherein das „Dogma" zu einem hierarchischen Machtspruch werden lasse, noch auch ungeprüft und vornehm verächtlich bei Seite setze. Geht diese Prüfung mit steter, ernster, christlicher Selbstprüfung Hand

in Hand, ſo kann es zu dem freudigen Bewußtſein kommen: ich ſtehe nicht allein mit meinem Chriſtenthum. Vae soli! Der Vereinſamte, wenn er nicht Wüſten- oder Säulenheiliger werden will, iſt ſtets elend. Je mehr heilige Schrift und kirchliche Lehre als die beiden Hauptzeugen des hiſtoriſchen Chriſtenthums meinen perſönlichen Heilsglauben ſtützen und fördern, deſto mehr werde ich dann auch in fruchtbringender, weil verſtändnißvoller Weiſe die Heilswahrheit des Chriſtenthums im „Syſtem" der Dogmatik zu erhärten und Andern zugänglich zu machen, ja die Entwickelung der Kirchenlehre ſelbſt zu fördern im Stande ſein.

3. Blicken wir ſchließlich zurück auf das weite Feld, das wir haben durchſchreiten müſſen, um das Realprincip zu beſtimmen, das dem Chriſtenthum zu Grunde liegt und in der Dogmatik zu ſyſtematiſcher Entfaltung kommen ſoll. Wir ſind (Cap. 1) vom Standpunkt perſönlicher Glaubenserfahrung ausgegangen (§ 6), um den wahren Religionsbegriff in der Gotteskindſchaft des ſchuldbewußten aber begnadigten Sünders, in der kindlichen, unbedingt vertrauenden Anbetung Gottes als des Vaters zu finden. Wir ſahen, wie dieſes religiöſe Verhältniß des Menſchen zu Gott nicht zu Stande kommen kann ohne den göttlichen Factor einer Offenbarung d. h. der zum menſchlichen Bedürfniß ſich herablaſſenden, überzeugungskräftigen Selbſtbezeugung des lebendigen perſönlichen Gottes in That und Wort (§ 7). Wir erkannten ferner, daß ohne den ſocialen Factor einer religiöſen Gemeinſchaft des Glaubens auf geſchichtlichem Grunde (§ 8) der individuelle Factor der Religion, die perſönliche Frömmigkeit als Glaubensgeſinnung (§ 9) nicht zur Verwirklichung gelangt. Nach dieſer gleichſam phyſiologiſchen Grundlegung traten uns ſodann (Cap. 2) die pathologiſchen Erſcheinungen der Irreligion als Zeugniſſe der thatſächlichen Gottentfremdung der Menſchheit entgegen (§ 10). Wir ſuchten nachzuweiſen, wie der Unglaube und Aberglaube, die pantheiſtiſche und dualiſtiſche Weltanſchauung, in ihren Conſequenzen ſich berühren und in Folge des Creatur- und Naturdienſtes und durch Aufhebung des Offenbarungs-, Gemeinſchafts- und Perſönlichkeitsprincips

(§§ 11—13) die religiöse Gewißheit und Gesundheit unserer Gotteskindschaft sammt der Freudigkeit anbetender Gottesgemeinschaft aufzuheben drohen. Die in der pathologischen Principienlehre beleuchteten Irrthümer zeigten sich als drohende Gefahren in allen geschichtlich concreten Religionsformen, nicht blos in den heidnischen (polytheistisch-pantheistischen) und jüdisch-muhammedanischen (monotheistisch-deistischen), sondern auch innerhalb des kirchlich sich ausprägenden Christenthums (§ 14). Nur daß sie hier ihr inneres Correctiv fanden an der Frohbotschaft von dem alleinigen Heil in Christo, dem gottmenschlichen Erlöser und Versöhner (§ 15). In der christlichen Glaubensgemeinschaft erschienen sie uns daher als fremdartige häretische Elemente, welche fort und fort zu bekämpfen und auszuscheiden sind. Innerhalb unserer, um den Mittelpunkt des „Heils" sich bewegenden therapeutischen Principienlehre (Cap. 3) haben wir es versucht, mit Abwehr der häretischen Gefahren das Object der christlich-kirchlichen, speciell der lutherischen Dogmatik vom Standpunkte der „Theologie des Kreuzes" zu bestimmen. Diese beruht vor Allem auf der Heilsoffenbarung des sich selbst beschränkenden, mitleidenden Gottes der Gnade, wie sie in der Incarnation und Inspiration gipfelt und durch den fortschreitenden, biblisch bezeugten Zusammenhang von Wunder und Weissagung sich kennzeichnet (§ 16). Der Offenbarungsinhalt gewinnt aber mit innerer Nothwendigkeit (auf organischem und dialektischem Wege) confessionelle Gestalt durch das Dogma als den Ausdruck kirchlicher Heilslehre innerhalb der gläubigen Reichsgemeinde (§ 17) und gelangt im persönlichen Heilsglauben des Christen zu innerlich erlebter Glaubensüberzeugung (§ 18).

Nur unter dieser Voraussetzung einer eigenen, organisch sich entwickelnden und dialektisch sich bewährenden Glaubensüberzeugung ist der christliche Theologe als Dogmatiker im Stande, seine Arbeit erfolgreich und mit verständnißvoller Liebe zu thun, d. h. eine systematisch-lehrhafte Entwickelung der gesammten christlichen Heilswahrheit von dem gewonnenen Realprincip aus in überzeugungskräftiger Weise und auch methodisch richtig durchzuführen. Es

wird nunmehr darauf ankommen, den Nachweis zu liefern, daß vom idealen Standpunkt einer dogmatischen Erkenntnißtheorie die persönliche Heilserfahrung den Anknüpfungspunkt bieten muß für jede lebensvolle, innerlich wahre Reproduction christlicher Weltansicht. Da wird sich denn herausstellen müssen, ob und in welchem Sinne dem Realprincip (dem Christus für uns, als alleinigem Heilsgrunde) das nunmehr zu entwickelnde Idealprincip (der Christus in uns, als alleiniger subjectiver Erkenntniß- und Wahrheitsgrund) entspricht. Schon aus dem bisher dargelegten Zusammenhange unserer Principienlehre ergiebt sich, daß für das evangelisch-lutherische Bewußtsein weder die heil. Schrift als urkundliches Denkmal der Gottesoffenbarung, noch das kirchliche Dogma als kirchliche Lehrtradition (resp. seine urkundliche Fixirung im „Symbol") die unmittelbare Erkenntnißquelle für den Stoff der christlichen Glaubenslehre sein kann. Jenes wäre die confessionslose, biblicistische Einseitigkeit, wie sie besonders dem reformirten Dogmatiker droht und in den sectirerisch-schwarmgeistigen (pietistischen) Gemeinschaften zu Hause ist. Der abstracte, meist ganz subjectiv gefärbte, von persönlicher Auslegungswillkür beherrschte Biblicismus wird aber dem Wesen der christlichen Glaubenslehre nicht gerecht, weil es dieser (im Unterschiede von der „biblischen Theologie") gerade darauf ankommen muß, die innere Wahrheit und Glaubwürdigkeit des im kirchlichen Dogma bezeugten und bekenntnißmäßig ausgeprägten christlichen Heilsprincips darzulegen. Das kann aber nur ein erfahrener „Theologus des Kreuzes" im Sinne Luthers mit Erfolg thun, mag er dem Namen und der Confession nach zur „lutherischen Kirche" (als äußerlichem Kirchenthum) gehören oder nicht. — Das andere Extrem zeigt sich in der katholisirenden Richtung, die im dogmatistisch gefärbten kirchlichen Traditionsprincip stecken bleibt, mag dieses nun papistisch-römisch im Sinne hierarchischer Weltherrschaft sich geltend machen, oder orthodoxistisch-griechisch im Sinne byzantinischer Machthaberschaft sich ausprägen. Eine Dogmatik im evangelisch-lutherischen Sinne erscheint hier unmöglich, weil nicht blos die selbsteigne Prüfung an dem geschriebenen

(urkundlichen) Gottesworte ausgeschlossen wird, sondern der Nachweis für die innerliche (ideale) Wahrheit der im Dogma factisch gegebenen Lehrelemente fehlt. Eben dieser Nachweis muß aber als die eigentliche apologetische Hauptaufgabe der Dogmatik und des erfolgreich arbeitenden wissenschaftlichen Systematikers im evangelisch-lutherischen Sinne gelten. Wie solches in methodischer Weise zu geschehen hat, wie dem bisher von uns entwickelten Realprincip das nunmehr zu beleuchtende Idealprincip entspricht, werden wir abschließend ins Auge zu fassen haben. Da wird denn wohl zu Tage treten, ob wir ein Recht dazu haben, den schon lange eingebürgerten, aber zu vieler Mißdeutung Anlaß gebenden Ausdruck „Formalprincip" durch einen anderen, weniger mißverständlichen Terminus zu ersetzen. Wir thun es aus anderen Gründen, als es Frank oder Ritschl vorschlugen, aber doch in derselben Absicht: deutlicher das zu bezeichnen, was man gewöhnlich Erkenntnißprincip (principium cognoscendi) nennt. Es handelt sich ja hier zunächst nicht um die historisch vorliegenden Quellen, aus welchen der christliche Dogmatiker seinen Stoff schöpft (Bibel oder kirchliche Symbole), sondern um die ideale Begründung, die er im Zusammenhange des Systems giebt, d. h. um die Geschlossenheit und Einheit der wissenschaftlichen Begründungsmethode. Diese haben wir im nächsten Abschnitt zu beleuchten.

§ 18. Zusammenfassung.

1. Obwohl weder Schriftwort (§ 16), noch kirchliche Lehrüberlieferung (§ 17) einen wahren Christen erzeugen können ohne das erlebte und erfahrene Zeugniß des wiedergebärenden Geistes Christi, so kommt doch Niemand als Einzelpersönlichkeit zum Heilsglauben ohne die gottgesetzten und kirchlich verwalteten Heilsmedien (Wort und Sacrament). Das wird die evangelisch-lutherische Dogmatik stets im Auge zu behalten haben, sowohl gegenüber dem unkirchlichen, schwarmgeistigen Mysticismus, als gegenüber dem hyperkirchlichen, orthodoxistischen Intellectualismus (§ 13, 1).

2. Andererſeits wird in jedem erfahrenen und zur „Vollkommenheit", d. h. Ganzheit der Geſinnung heranreifenden Chriſten der Heilsglaube (ſeine fides qua credit) kraft des perſönlichen Verhältniſſes zu Chriſto eine charakteriſtiſche, ſelbſtändige Glaubensüberzeugung (fides quam credit) zeitigen müſſen, die ihn befähigt, an ſeinem Theil auf die Glaubensentwickelung der Gemeinſchaft rückwirkend ſeinen Einfluß zu üben. So wird auch die kirchliche Dogmatik eine eigenartige (individuelle) Phyſiognomie gewinnen trotz ihrer confeſſionellen (generellen) Bedingtheit, aber in geſunder Weiſe nur ſo, daß ſie gleichmäßig ſich hütet (§ 13, 2 f.) vor eigenſinniger Sonderſtellung (individualiſtiſcher Atomiſirung), wie vor charakterloſer Anpaſſung (collectiviſtiſcher Generaliſirung).

3. Schließlich wird die methodiſche Durchführung und wiſſenſchaftliche Form der Dogmatik (§ 19 ff.) im Anſchluß an die perſönliche Heilserfahrung ſich ſo geſtalten müſſen, daß dem bereits entwickelten Realprincip (§ 15) das nun mehr zu beleuchtende Idealprincip als Erkenntnißgrund (§ 20 ff.) entſpricht. Hier werden uns die bisher erörterten (§ 16 ff.), namentlich auch confeſſionell bedeutſamen Gegenſätze: der reformirte Biblicismus und der katholiſirende Traditionalismus in neuer Beleuchtung entgegentreten.

Zweiter Abschnitt.

Methodische Grundlegung oder Entwickelung des Idealprincips christlicher Glaubenswissenschaft.

§ 19. Die Bedeutsamkeit einer dogmatischen Erkenntnißtheorie.

1. Die Frage nach der wissenschaftlichen Erkenntnißtheorie ist vielleicht noch nie eine so brennende gewesen, wie in unserem skeptischen Jahrhundert. Sie läßt sich aber auch zurückverfolgen bis in die ersten Uranfänge menschlichen Nachdenkens und Forschens. In unserer historischen Orientirung werden die hauptsächlichsten Methoden dogmatischer Untersuchung und Systembildung kritisch zu beleuchten sein. Hier handelt es sich vorläufig darum, den Versuch zu machen, für unser eigenes System eine methodische Grundlegung zu schaffen. Das ist bei der Verworrenheit der sich hier aufdrängenden Probleme keine leichte Aufgabe. Wir bescheiden uns, von unserem Standpunkte aus die Frage anzufassen und gegenüber den durch die ganze Geschichte menschlicher Geistesarbeit sich hindurchziehenden beiden Gegensätzen eines einseitig-objectiven speculativen Realismus und eines ebenso einseitig-subjectiven kritischen Idealismus zu beleuchten und möglichst klar zu stellen.

Jede ernsthafte Wissenschaft, sagt Sabatier (Theol. Erk.theorie 1896, S. 2), beginne heut zu Tage mit einer Erkenntnißthorie. Davon gebe es für die religiöse Erkenntniß umsoweniger eine Ausnahme, als hier die Täuschung viel leichter sei. Da erscheine eine

kritische Untersuchung um so nothwendiger, wo ihr Gegenstand „mit einem Heiligenschein" umgeben sei und den Charakter der Gefühlsgewißheit trage. Das ist an sich unbestreitbar. Aber eben weil die kritische oder entwickelnde Methode der Wahrheitserforschung mit durch die Eigenart des Untersuchungsobjects bedingt ist, kann man nicht von der Erkenntnißtheorie seinen Ausgangspunkt nehmen. Ich halte jeden Streit um die wissenschaftliche Methodik für verwirrend oder vergeblich, so lange man über die Eigenart des Untersuchungsobjects (das reale Moment) und die entsprechende Erkenntnißfähigkeit des untersuchenden Subjects (das ideale Moment) sich nicht geeinigt hat. Deshalb begannen wir mit einer sachlichen Grundlegung oder Entwickelung des Realprincips der Dogmatik, um den reichen Inhalt unserer besonderen Disciplin in einen möglichst concisen, einheitlichen Grundgedanken zusammenzufassen. Aber das bisher von uns betrachtete Object der Dogmatik kann erst durch die methodische Form der Begründung und Ausprägung zu einem wissenschaftlichen Lehrsystem werden. Die „Form" ist dabei nicht etwas zufälliges oder äußerliches. Wenn man bisher, wo es sich um das dogmatische Erkenntnißprincip (principium cognoscendi) handelte, von einem Formalprincip zu reden sich gewöhnt hat, so scheint das Unklare und Doppeldeutige (das Inadäquate) in diesem hergebrachten Ausdruck mehrfach und nicht ohne Grund Anstoß zu erregen. Haben doch so entgegengesetzte Dogmatiker wie Frank und Ritschl ihn mit Entschiedenheit zu beseitigen gesucht. Aber einen gewissen, berechtigten Sinn hat solch ein historisch geprägter Ausdruck immerhin. Denn in der Form, wenn sie nicht von außen herangebracht ist, sondern von innen heraus sich mit einer gewissen Nothwendigkeit gestaltet hat, wird überhaupt erst das Wesen, die Idee der Sache erkennbar und faßbar. —

In den Zeiten Platos und seiner mystisch angehauchten theologischen Anhänger im Mittelalter schwärmte man für die Ideen als die wirklichen (göttlichen) Urformen der irdisch erscheinenden Dinge (speculativer Realismus). Unter aristotelischem Einfluß,

namentlich in der scholastischen Blüthezeit des Nominalismus verstand man unter „Ideen" nur die begrifflich von der Wirklichkeit abstrahirten Gedankenformen (Gattungsbegriffe, nomina), denen im Grunde gar keine Wirklichkeit zukomme (nominalistischer Idealismus). In neuerer Zeit hat sich, insonderheit durch die Spinozistisch-Hegel'sche Speculation einerseits und durch den Kant'schen Kriticismus andererseits ein scharfer Gegensatz ausgeprägt, der alle wissenschaftlichen Forscher und Denker in zwei sich gegenseitig kaum mehr verstehende, ja scharf befehdende Gruppen gesondert hat. Die Einen schreiben die „Idee" als das „Absolute" auf ihre Fahne und meinen, das objective Weltdasein in Natur und Geschichte bis auf seine letzten Ursachen und „Gesetze" mit wissenschaftlicher Denkarbeit ergründen und „begrifflich" erfassen zu können (unter den neueren Dogmatikern besonders Biedermann, Lipsius, Pfleiderer, aber auch Dorner, Martensen, ja in gewissem Sinne selbst Frank, Kahnis, Luthardt u. A.). Die Anderen, scheinbar bescheidener, bestreiten die Erkennbarkeit des Wesens der Dinge und ihres ursächlichen Zusammenhangs, construiren aber, wo sie nicht in völligen Skepticismus sich verlieren, eine subjectiv gefärbte Gedankenwelt, die sie aus rein idealem Interesse durch den kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft oder durch ein „Reich der Zwecke", also zielsetzlich (teleologisch) in Wirklichkeit umzusetzen bestrebt sind (unter den neueren Dogmatikern besonders A. Ritschl und seine Schule).

Jene speculative Richtung strebt eine einheitliche (monistische) Weltanschauung an und sucht Geist und Natur, Denken und Sein, Idee und Wirklichkeit so in vernünftigen (logischen) und wesentlichen (metaphysischen) Zusammenhang zu setzen, daß das Eine ohne das Andere nicht zu fassen ist. Ihr Wahrheitsbegriff, soweit er philosophisch-speculativ begründet wird, gipfelt in dem Hegel'schen Satz, daß alles Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich sei. Sein und Denken (res extensa und res cogitans), Materie und Geist, Object und Subject, das Reale und Ideale, Natur und Geschichte erscheinen als sich bedingende Correlatbegriffe, ja in

gewiſſem Sinne als „identiſch“. Ihre weſentliche (metaphyſiſche) Einheit (Identität) ſich zum Bewußtſein zu bringen und begrifflich zu entwickeln ſei die Aufgabe der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß, der methodiſchen Geiſtesarbeit, des „dialektiſchen Proceſſes“ (ſo Schelling-Hegel).

Vor dieſer ſpeculativ-pantheiſtiſchen Denkrichtung ſollte meines Erachtens der theologiſche Dogmatiker ernſtlich auf ſeiner Hut ſein. Denn hier liegt die Gefahr nahe, über die Grenzen der eigenen menſchlichen Vernunfterkenntniß ſich zu täuſchen, die Bedingtheit und Beſchränktheit unſeres an Raum und Zeit gebundenen Wiſſens zu überſehen. Thatſächlich iſt dieſer philoſophiſche Standpunkt, der ſich das abſolute Wiſſen anmaßt, in ſeinem „moniſtiſchen“ Streben gründlich zu Schanden geworden. Er verfällt nothwendig jener verhängnißvollen Alternative: *entweder* das Denken *oder* die Naturwirklichkeit, *entweder* den Geiſt *oder* die Materie als die entſcheidende und primär wirkende (reale) Urſache in den Vordergrund zu ſtellen, d. h. der angeſtrebte Monismus wandelt ſich in *Dualismus*. Ja noch mehr. Es droht dann in gewiſſem Sinne eine *pluraliſtiſche* Weltanſicht, indem man die „beſeelten Atome“ (die Leibniz'ſchen Monaden) zu „Realen“ erhebt (Herbart), in denen allein der Subſtanzbegriff beſchloſſen ſei. Die Annahme einer „präſtabilirten Harmonie“ reicht dann nicht mehr aus zur Wahrung der moniſtiſchen Hypotheſe. Im Hinblick auf die Schwierigkeit, jene geheimnißvolle Einheit von Geiſt und Materie, Subject und Object zu begreifen, wirft ſich das Denkintereſſe bald auf die eine, bald auf die andere Seite. Faßt man den Geiſt — das Denken, den Intellect — als das eigentlich Reale, Seiende, Wirkliche (cogito ergo sum), ſo muß die Materie, die ſinnlich wahrnehmbare Natur, zum bloßen Schein (Phänomen) herabſinken, und wir haben den einſeitig *idealiſtiſchen Monismus* (Carteſius, Fichte, E. v. Hartmann). Stellt man hingegen die ſinnliche Wahrnehmungswelt in ihren Einzelerſcheinungen als das einzig Reale hin, und glaubt man dieſe auf *ein* naturnothwendig wirkendes „Geſetz“ der Bewegung

zurückführen zu können, so entsteht jener sensualistische Empirismus (Locke, Diderot, d'Alembert), der in den materialistischen Monismus ausmündet (in die Kraft- und Stofftheorie eines Feuerbach, Büchner, Moleschott u. A.). Wird aber das Geistige nur als Phänomen bewegter Naturelemente betrachtet, so erscheint jede sittlich-ideale, geschweige denn religiöse und metaphysische Weltauffassung unmöglich. Der A. Comte'sche „Positivismus", der eins ist mit dem „Negativismus" auf dem höchsten Gebiete menschlich-idealer Interessen, ist die unumgängliche letzte Consequenz. Es bestätigt sich uns jene oben (§ 10) bereits dargelegte Bemerkung, daß der pantheistisch-speculative Standpunkt des „absoluten Wissens" nicht dazu angethan ist, eine befriedigende Erkenntnißtheorie zu begründen. Er verfällt schließlich in den falschen (objectivistischen) Realismus, der den Naturdeterminismus zur Folge hat. —

Der große Königsberger Meister der Kritik hatte ein unbestreitbares Recht — und dieses Verdienst soll ihm Niemand schmälern — jene speculative Anmaßung, die mit dem Schein eines „objectiven Realismus" sei es auf dem Gebiete der Geist- oder Naturtheorie sich schmückt, als puren „Dogmatismus" zu brandmarken. Er erneuerte dabei und vertiefte die sokratische Behauptung des „Nichtwissens" und knüpfte an den Hume'schen Skepticismus an. Er trat nicht blos jenem „naiven Realismus" entgegen, der in harmloser Selbsttäuschung meint, daß alle unsere Wahrnehmungen und Sinneseindrücke, Vorstellungen und Gemeinbegriffe (Kategorien) einer ebenso gearteten wirklichen (objectiven) Welt entsprechen. Er führte auch den schlagenden Nachweis, daß jenes „absolute" oder „reine" Denken auf einer Selbsttäuschung und Anmaßung beruht und das als erkennbar behauptet, was „jenseits aller Erfahrung" liegt. Durch den Nachweis der „Widersprüche" (Antinomien), in die sich der speculirende Rationalismus ebenso wie der sichere Naturalismus verwickeln, wenn sie mitten aus ihrer zeiträumlich bedingten Denkatmosphäre sich in den Aether des „Ewigen" und „Absoluten" versteigen, setzte er der anmaßenden „reinen" Vernunft Schranken, die zu überspringen jedem besonnen denkenden Mann

der Wissenschaft unmöglich sei. Bei dem positiven Versuch aber, eine eigene Weltanschauung und Erkenntnißtheorie vom Standpunkte der „praktischen Vernunft" zu construiren, gerieth er in die Schlinge des idealistischen Kriticismus und subjectivistischen Dualismus, aus der er nur durch einen gewagten Sprung in das „Reich der Zwecke" (transscendentalen Idealismus!) sich zu retten vermochte.

Für jeden Mann der Praxis, der den Zweckbegriff in den Vordergrund stellt und sich die „Freiheit des Handelns" trotz aller Einwände der speculativen Naturphilosophen und anmaßlichen Materialisten nicht nehmen lassen will, ist es ja durchaus verständlich, daß er die „Autonomie des gesetzgebenden Willens" und den „Primat" der praktischen Vernunft als Hebelpunkt für seine „sittlich-ideale" Weltanschauung verwerthet. So allein glaubt er jenen überweltlichen (transscendentalen) Idealismus sich bewahren zu können, der ihn für Gott, Freiheit und Unsterblichkeit schwärmen und für ein „Reich Gottes" erfolgreich arbeiten heißt. Es läßt sich daher verstehen, daß sich ernste Dogmatiker wie Tieftrunk und Stäudlin in älterer, Theologen wie A. Ritschl, Herrmann, J. Kaftan u. A. in neuerer Zeit durch diese „praktische" Richtung mit ihrem „kritischen" Nimbus imponiren ließen, ja in ihr einen Rettungsanker gefunden zu haben meinten im wogenden Meer moderner Zweifelsucht. Bringt aber der consequent und einheitlich denkende Mann der Wissenschaft diesen doppelseitigen Standpunkt sich selbst zu klarem Bewußtsein, ja macht er auch nur den ernstlichen Versuch, ihn theoretisch zu rechtfertigen d. h. als gemeingiltige (objective) Wahrheit methodisch zu erweisen, so versagt die Schlußfolgerung. Die auf einheitliche Weltanschauung abzielende Gedankenkette droht zu reißen. Es klafft die Lücke, und der peinliche Widerspruch zwischen praktischer und theoretischer Vernunft wird auf die Dauer unerträglich. Jene „doppelte Buchführung", die das Ja und Nein als Ueberschrift trägt, lähmt den Wahrheitssinn, gefährdet die Einheit des Bewußtseins und verführt zu vieldeutiger und deshalb neuen Streit erzeugender Ausdrucksweise. Man kann sich nicht dabei beruhigen, daß man als sittlicher und

religiös denkender Mensch im Zusammenhang mit „praktischen" Motiven, Zwecken und „Werthurtheilen" einem ganz anderen Wahrheitsbegriff huldigt, als wenn es gilt, die uns umgebende (objective) Natur- und Geschichtswelt „wissenschaftlich" zu erkennen. Das „Welterkennen" fordert freilich einen anderen „Sinn" der Beobachtung und selbstverständlich auch eine andere „Methode" der Untersuchung. Denn jedes Erkenntnißobject will nach seiner Eigenart beobachtet, vor Allem liebevoll und erfahrungsgemäß angeeignet sein, wenn es anders (auf analytischem oder synthetischem, inductivem oder deductivem Wege) unser geistiges Besitzthum werden und durch wissenschaftlichen Nachweis auch Anderen zugänglich werden soll. Es kann und wird auch, je nach dem Untersuchungsgebiet und den fortschreitenden Mitteln der Erkenntniß verschiedene Stufen wie der gewonnenen Erfahrung, so der geklärten Theorie geben müssen. Das fordert die Entwickelungsgeschichte menschlichen Geistes und menschlicher d. h. stets unvollkommener, allmählich fortschreitender (relativer, nie „absoluter") Wissenschaft. Aber ein Gegensatz exclusiver Art läßt sich selbst zwischen Natur- und Geisteswissenschaft (vgl. § 21) auf die Dauer nicht aufrichten, geschweige denn zwischen praktischem (subjectivem) Wahrheitsideal und theoretischer (objectiver) Erkenntniß. Es muß wenigstens das Streben nach einheitlicher Weltanschauung, nach widerspruchsloser Erkenntniß des Zusammenhangs der nicht bloß teleologischen, sondern auch ursächlichen Verknüpfung der Dinge, kurz: der von dem Einen Geist stammenden und von ihm lebensvoll durchdrungenen Gotteswelt stets in uns rege sein.

Dieses Bestreben werden wir nun weder dem alten grundehrlichen Kant, noch den ihm folgenden Neukantianern absprechen wollen. Aber sie bleiben nolens volens in der Sackgasse des Dualismus stecken. Die beiden Welten — die natürliche und die geistige, die reale und ideale, die man als „diesseitige" und „jenseitige", immanente und transscendentale, als „zeitliche" und „Ewigkeitswelt" zu unterscheiden sucht, stehen hier einander gewissermaßen gegensätzlich gegenüber und die Erkenntnißmethoden für beide

werden nicht blos als grundverschiedene, sondern als entgegengesetzte, sich ausschließende oder nebeneinander hergehende gefaßt. Die ideale, sittlich-religiöse Welt mit ihrem geistigen, auf „Freiheit" beruhenden, und nach einem „Ideal" als „höchstem Gut" sich sehnenden Streben und Ringen fordere — so sagt man —, um erkannt und verstanden zu werden, eine persönliche Hingabe, ein zwecksetzendes Interesse, eine bestimmte Gesinnung des Glaubens und der inneren praktischen Erfahrung. Deshalb seien die „Ideale" — wie neuerdings J. Kaftan zum Erweis der „Selbständigkeit des Christenthums" auszuführen und in seinem Vortrage über „Philosophie und Christenthum" geistvoll zu begründen suchte — nie Gegenstand „strenger Wissenschaft". Die reale, sinnlich-erscheinende Welt hingegen könne und solle auf ihren ursächlichen und gesetzmäßigen Zusammenhang hin geprüft werden, um durch zwingendes Beweisverfahren — auf Grund des Experiments und der wiederholten Beobachtung — eine mathematisch sichere, eigentlich so zu nennende „streng wissenschaftliche" Erkenntniß herbeizuführen.

Eine eigenthümliche Modification — wie mir scheint in echt französischer, geistvoll spielender Weise — hat diese doppelseitige Erkenntnißtheorie der Neukantianer jüngst durch Sabatier, den berühmten Verfasser des Lebens des h. Franz von Assisi erfahren. In seiner Abh. über die „Theologische Erkenntnißtheorie" (deutsch von A. Bauer 1896; das französ. Original in der Revue de théol. et philos. Juni 1893) sucht er für den „Symbolismus" (symbolisme critique) aller dogmatischen Wahrheitserkenntniß einzutreten (vgl. a. seinen Essay d'une théorie critique de la connaissance religieuse Rev. chrét. 1893 p. 346). Alles, was wir in Bezug auf religiöse Dinge fühlen und aussprechen, trage nur „Bildform" an sich. Daher müsse auch die theol. Erkenntnißmethode sich der Schranke stets bewußt bleiben, die in der blos analogen Bildersprache liege (bekanntlich virtuos ausgeübt von H. Drummond). Es bleibe auch die christl. Offenbarungs-Religion ein „verhülltes Mysterium", das wir wohl praktisch werthen und verwerthen, aber nie theoretisch und begrifflich erfassen und begründen können. — Diesem Symbolismus Sabatier's ist Henry Bois (in Montauban) mit einer ausführlichen Widerlegung entgegengetreten, die wesentlich auf dem Standpunkte Frank'scher Gewißheitstheorie sich aufbaut. Für Sabatier ist indessen Prof. Ménégoz (Der bibl. Wunderbegriff 1895, S. 30 u. 42) entschieden eingetreten. Nur will er jenen Symbolismus (als Formalprincip)

durch den „Fideismus“ (als Materialprincip?) ergänzt sehen, um deutlicher auszusprechen, daß es sich hier um Glaubensurtheile, nicht um wissenschaftlich feststellbare Sachurtheile handle (s. a. Ménégoz, Reflexions sur l'évangile 1879, S. 47, wo er bereits denselben Gedanken ausspricht). Darin aber sind beide einig — und das ist im Grunde die neukantische Behauptung doppelter Wahrheitslinien, die ganz unberührt neben einander herlaufen —: die „strenge Wissenschaft“ frage und forsche nach dem wirklichen und wesentlichen (ursächlichen) Zusammenhange der thatsächlichen Dinge in Natur und Geschichte; sie sei daher im Stande, ihre Sätze und Gesetze strict zu beweisen als schlechthin nothwendige und in ihrer Sphäre allgemeingiltige. Die Theologie hingegen und alle, auch die philosophische Geisteswissenschaft könne sich nur dadurch aus dem Bannkreis des Determinismus retten und das „höchste Gut der Freiheit“ wahren, daß sie ihre idealen Forderungen auf eigenem praktisch-religiösen Glaubenswege, also blos sinnbildlich zu erhärten suche. Strenge Wissenschaft auf dem realen und symbolisirende Geistesarbeit auf dem idealen Gebiete — das seien die beiden „Säulen“ an der großen Wahrheitskathedrale! Sie gehen, so lange wir in dieser Zeitlichkeit an ihr bauen, stets nur neben einander her. Erst in der Ewigkeit (also im „Jenseits“?) sollen und werden sie sich spitzbogenartig zusammenschließen! Vgl. Lobstein, Essay d'une introd. à la dogmatique prot. 1896 p. 19 ff. —

Hier waltet offenbar ein Mißverständniß vor oder eine Unklarheit, die zum Selbstwiderspruch wird. Grundsätzlich wird doch von den Vertretern jener kritischen Richtung behauptet, daß Niemand — auch der Naturforscher und Mathematiker nicht — die „Dinge an sich“ und ihren causalen Zusammenhang metaphysisch-objectiv erkennen könne. Dann aber kann er sie auch nicht strict beweisen, namentlich solchen gegenüber, denen Sinn und Erfahrung auf diesen Gebieten fehlt. Und andererseits, auf dem geistig-idealen und religiös-sittlichen Gebiete, wo unsere Erfahrung tiefer greift und unsere Theilnahme eine größere ist, soll die Erkennbarkeit der hier waltenden idealen Güter eine geringere d. h. nur analog bildliche sein, alles nur dem Glauben und gar nichts dem Wissen zugänglich sein? Mir scheint: man irrt hier auf beiden Gebieten, gesteht den „Exacten“ zu viel, den „Fideisten“ oder „Symbolisten“ zu wenig zu und verwirrt dadurch die Frage nach der wissenschaftlichen Erkennbarkeit der natürlichen wie der geistigen Welt in gleichem Maße. — Auf beiden Gebieten bewegt man sich um

Probleme. Auf beiden bedarf es, wenn auch in verſchiedener Art und Weiſe, jenes Glaubens, jenes Vertrauens, daß die uns erſcheinenden und unſerer Erfahrung ſich darbietenden „Dinge“ der äußeren und inneren Welt uns nicht blos in täuſchender Bildform, ſondern derart in wirklicher und wirkſamer Erſcheinung entgegentreten, daß wir, eben weil ſie uns zugänglich (homogen) ſind, auch methodiſch fortſchreitend kraft eines vorſichtigen und umſichtigen Controlverfahrens in ihren Zuſammenhang cauſaler und teleologiſcher Art Einblick gewinnen können. Darauf beruht das Streben und der freudige Muth der Wiſſenſchaft. Ganz anders ſteht aber die Sache in Kant'ſcher Denkatmoſphäre. Hier will man ſich die Idealwelt (die transſcendentale Welt der Noumena) kraft der praktiſchen Vernunft als ein „Reich der Zwecke“ auf „autonomem“ Wege conſtruiren. Oder man unternimmt es auf theologiſchem Gebiete durch „geſchichtlichen“ Nachweis das „Reich Gottes“ im Anſchluß an die Gottesoffenbarung in Chriſto als das ſchlechthin werthvolle „höchſte Gut“ den Geſinnungsgenoſſen und nur dieſen mit Berufung auf die geiſtigen Motive zur „Weltbeherrſchung“ als gemeingiltig darzulegen. Andererſeits beſtreitet man die Erkennbarkeit der Dinge an ſich und ſtellt jede wirklich objective Erkenntniß in Frage. Somit wird im Grunde auch der Naturwiſſenſchaft die Möglichkeit und das Recht einer Weltdeutung und urſächlichen Welterklärung genommen. Was iſt die nothwendige Folge jenes transſcendentalen Idealismus und dieſes kriticiſtiſchen Agnoſticismus? Jenen auf ſubjectives „Werthurtheil“ ſich ſtützenden, gleichſam überweltlichen und übernatürlichen Idealismus (reſp. Symbolismus) wird man vom wiſſenſchaftlichen Standpunkt aus als „phantaſtiſch“ auf ſich beruhen laſſen. Man wird ihn kaum einer Widerlegung für werth erachten, weil jener Standpunkt rein „praktiſcher“ Weltbetrachtung oder blos ſymboliſcher (analoger) Bildform ja ſelbſt auf eine methodiſche Begründung im Sinne „ſtrenger“ (exacter) Wiſſenſchaft verzichtet. Und dieſen ſkeptiſchen Kriticismus wird man, wenn man auf jede „metaphyſiſche“ Erkenntniß vornehm lächelnd, wie die alten Anhänger des Skeptikers

Pyrrho herabsieht, utiliter acceptiren und auf jedes Welterkennen — da man doch nie das „Ansich" der Dinge zu erfassen vermag — vornehm verzichten. Dem Sophismus der „absoluten" Metaphysiker tritt dann der Pyrrhonismus d. h. die „absolute" Negation gegenüber; und mit der dualistischen Erkenntnißtheorie geht der Muth und die begeisterte Lust zu streng methodischer Erforschung der Wahrheit verloren.

Biedermann hat so Unrecht nicht, wenn er sagt (Dogm. I² S. 68), jener rein subjectivistische Idealismus sei nichts anderes als der auf den Kopf gestellte naive Realismus oder Positivismus. Dieser denke dabei: die Philosophen sind doch wunderliche Leute, die sich mit ihren Reden erst lange unnöthig im Kreise herumdrehen. Der Gedanke, daß die Welt der Erscheinungen blos in unserer „Vorstellung" sei, gehöre doch als verrückter Illusionismus ins Tollhaus. Und wenn diese „Tollheit" sich auch mit ihrer streng kritischen „Methode" brüste, schließlich sinke sie doch — wie die Schopenhauer'sche Schule beweise — in den Sumpfboden des Materialismus mit einem salto mortale bis über den Hals hinein. Oder aber — möchte ich hinzufügen — der sich selbst übersteigende idealistische Subjectivismus, wie wir es beim älteren Fichte beobachten können, stürzt aus seiner Schwindelhöhe kopfüber in einen speculativen Objectivismus hinein, der für den ewigen Werth des Persönlichen keinen Raum mehr hat und das „Ich" untergehen läßt im ewigen Strom des Weltentwickelungsprocesses.

Wie kommen wir aus dieser doppelgeleisigen Sackgasse heraus? Wie vermeiden wir den vornehm „sicheren" Monismus jener speculirenden Vernunft, die Geist und Natur „objectiv" erfassen zu können meint und mit solchem dogmatistischen „Aberglauben" sich in eingebildeten pantheistischen Idealismus oder eingebildeten materialistisch-positivistischen Realismus hineinstürzt? Und andererseits: wie entgehen wir jenem qualvollen, in sich ungewissen Dualismus der kriticistischen Vernunft, die in Folge mangelnden Vertrauens sich als Kind des alle Gewißheit untergrabenden, zweifelnden subjectivistischen Unglaubens entpuppt, mag sie nun das geistig-ideale Gebiet als „Postulat" der praktischen Vernunft noch aufrecht zu halten suchen oder die Erkennbarkeit der Dinge überhaupt beanstanden und dadurch jede „Wissenschaft", sofern sie nach objectiver Wahrheit strebt, unmöglich machen.

Der Glaube bildet auch für die wissenschaftliche Unter-

suchung, wenn sie nicht in der Luft schweben soll (wie beim spiritualistischen Idealismus) oder im Sumpf versinken will (wie beim materialistischen Realismus), die einzig mögliche Brücke zwischen Idealwelt und Erscheinungswelt. Das fides praecedit intellectum, das credo ut intelligam gilt meines Erachtens nicht blos für den wissenschaftlichen Theologen und Dogmatiker als unumstößlicher Grundsatz. Auch der philosophische und „exacte" Natur- und Geschichtsforscher kann des Glaubens nicht entrathen, der es ihm ermöglicht, ja ihn dazu drängt, in der seinen Sinnen sich darbietenden Erscheinungswelt einen sowohl ursächlichen als zielstrebigen (causalen wie teleologischen) Zusammenhang vorauszusetzen (a priori) und methodisch, d. h. je nach seinem Untersuchungsobject in entsprechendem Controlverfahren diesem Zusammenhang nachzudenken und ihn (a posteriori) nachzuweisen. Dieser „Glaube", dieser vertrauende Wahrheitssinn wird nur dann zum unwissenschaftlichen (kritiklosen) Aberglauben, wenn er die untersuchende Prüfung (das Controlverfahren) scheut; oder verwandelt sich in skeptischen, den Forschungs- und Wahrheitstrieb lähmenden Unglauben, wenn er die Erkennbarkeit nicht der Einzeldinge „an sich", die uns als solche gar nicht berühren oder interessiren, sondern des für uns wichtigen Zusammenhangs der Erscheinungswelt in Natur und Geschichte auf materiellem und geistigem Gebiete bestreitet und höchstens dem uncontrolirbaren Gefühl, der symbolbildenden Phantasie ein Hinterpförtchen offen hält. Symbolisch, analog, in bilderreiche, aus der Sinnlichkeitssphäre entnommene Wortform sind ja alle unsere „Begriffe" gekleidet. Das gilt nicht blos für die Religionswissenschaft — wie Sabatier meint — sondern auch für den „exacten" Naturforscher, ja selbst für den Mathematiker und Logiker. Aus der „Relativität" kommt keine menschliche Erkenntniß heraus. Worte wie „Geist" und „Natur", „Kraft" und „Stoff", „Inhalt" und „Form", „Ursache" und „Wirkung", unendlich „Kleines" und unendlich „Großes", „beseelte Atome" und ihre „Fernwirkung" auf einander, ja bildliche Schlagwörter wie „Entwickelung" und „Gesetz", „organisch" und „anor-

ganisch", „Art" und „Gattung", „Substanz" und „Accidenz" spielen in den immer nur hypothetischen Constructionen jener „exacten" Wissenschaft eine entscheidende Rolle. Ihrer Bildform sie ganz zu entkleiden gelingt Niemand, weder dem speculativen, noch dem empirischen Forscher, weder dem inductiven noch dem deductiven „Beweisverfahren". Es handelt sich hier überall um den „guten Willen", mit den uns zugänglichen (subjectiven) Verständigungsmitteln und unter Verwerthung der unserer Beobachtung und Erfahrung zugänglichen (objectiven) Erscheinungen in das Räthsel einer „geheimnißvoll-offenbaren" Welt einzudringen, um eine annähernd widerspruchslose, in sich zusammenhängende, „gesetzmäßig" begründete Weltanschauung zu gewinnen. So stehen wir in jeder Wissenschaft Problemen gegenüber, die für den forschenden Geist zu Postulaten werden. Und die Eigenart der methodischen Untersuchung (in Analyse und Synthese, Induction und Deduction s. § 21) wird sich jeweilig richten müssen nach dem zu erkennenden Gegenstande und der ihm innewohnenden Eigenart der Bewegung und Entwickelung. —

Werfen wir nun nach diesen allgemeinen Vorfragen einen Blick auf den speciell uns vorliegenden Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung. Wir haben gesehen (im I. Abschnitt), wie das Dogma, als bekenntnißmäßiger, lehrhafter Ausdruck christlich-kirchlicher Glaubensüberzeugung sich entwicklungsgeschichtlich verfolgen und auf ein Realprincip: das alleinige Heil in Christo — zurückführen läßt. Ob und in welchem Sinne diesem Realprincip ein Idealprincip als Schlüssel für die systematisch-wissenschaftliche Erkenntniß jenes Objects entspricht, wird nunmehr die Aufgabe der nächstfolgenden grundlegenden (erkenntnißtheoretischen) Erörterung sein. In wiefern ermöglicht, ja fordert der Glaube, hier der auf Heilserfahrung sich gründende persönliche (subjective) Heilsglaube eine wissenschaftliche Untersuchung, resp. einen wissenschaftlichen Nachweis der gemeingiltigen (objectiven) Heilswahrheit des Christenthums? Ist dafür gegenüber denen, die „Grund fordern" (λόγον αἰτοῦντες) der „Hoffnung, die in uns ist" (1 Petr. 3, 15), eine

entsprechende Art methodischer Beweisführung möglich, resp. erforderlich und welche? Dabei werden wir die oben erwähnten und beleuchteten Gefahren des einseitigen Dogmatismus und Kriticismus (Realismus und Idealismus) stets im Auge behalten müssen, um nicht in jene Sackgasse oder in eines der beiden von uns beschriebenen Geleise uns zu verlieren. Auch hier gilt das vestigia terrent und principiis obsta.

Ein günstiges Vorurtheil für die allgemeine Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer wissenschaftlichen Erfassung des uns hier vorliegenden Gegenstandes der Untersuchung ergiebt sich in gewissem Sinne schon aus unserer bisherigen sachlichen Grundlegung. Denn in dem Maße als sich die christliche Religion, die wir als „die Heilsreligion" κατ' ἐξοχήν gegenüber den gefahrdrohenden Irrthümern zu erfassen suchten, auf ein Realprincip zurückführen ließ, mit welchem alle ihre übrigen Wesensmomente innerlichst (organisch) zusammenhingen, wird sie auch Gegenstand geordneten Wissens und erkenntnißmäßiger Darstellung sein können. Wo nur der Innensinn dafür geweckt ist, wird die großartig in die Welt sich geschichtlich und mit realer Machtwirkung hineinbauende Heilsthatsache des geoffenbarten Christenthums sich auch ideal, als Heilswahrheit der im Glauben für sie zugänglich gewordenen Vernunft darthun, überzeugungskräftig erweisen lassen müssen. Das innere (immanente) „Gesetz" ihrer thatsächlichen Verwirklichung in der gesammten Menschheitsgeschichte und im einzelnen Menschenherzen soll — hier wandelt sich eben das Problem ins Postulat — auch zu einem erkennbaren, unserem Nachdenken (reflectirten Wissen) zugänglichen Bewegungsgesetz für die Entwickelung des Heilsglaubens in unserm Innern, kurz für den gegliederten Organismus der christlichen Glaubenswahrheit werden. Da gilt es eben, in methodischer Hinsicht diejenige Erkenntnißtheorie näher darzulegen und zu rechtfertigen, die jenem Object entspricht und von welcher aus das reale Christenthum als überlieferter kirchlicher Glaube (Dogma) zu einem idealen System von Erkenntnissen werden kann, die allesammt mit dem Heilsgedanken stehen und fallen und die praktisch

errungene persönliche Heilsgewißheit (§ 6. 15) zu einer auch theoretisch geklärten gemeingiltigen Heilserkenntniß gelangen lassen. So soll durch die wissenschaftliche Erörterung des Zusammenhangs der Glaubens- und Heilswahrheit eine ideale Weltanschauung im christlichen Sinne gefördert werden, die zugleich dem realistischen Zuge der Zeit durch empirisch-inductive Methode Rechnung trägt. Daher bezeichnen wir das zu erforschende und zu begründende (methodische) Erkenntnißprincip als Idealprincip, weil mit der in uns lebendigen, im Glauben erfahrenen Idee des Christenthums seine eigenartige Erkenntnißweise oder -form (εἶδος, εἰδέα oder ἰδέα) aufs engste zusammenhängt (Matth. 28, 3; Joh. 5, 37). Die ideale Begründungsform für diese geistigen Realitäten ist es eben, die der Dogmatik ihren eigenartigen wissenschaftlichen Stempel aufprägt, sie als systematische, real-ideale Glaubenswissenschaft charakterisirt (s. § 22 f.).

2. Daß in dem Begriff der Glaubenswissenschaft kein innerer Widerspruch liegt, dürfte sich bereits aus unseren obigen einleitenden Betrachtungen ergeben. Und die Geschichte der dogmatischen Principienlehre kann uns — namentlich in ihren kritischen Partien — zeigen, daß, so lange das Christenthum besteht, auch niemals der Drang stille gestanden hat, es erkenntnißmäßig zu erfassen und wissenschaftlich zu begründen. Gleichwohl muß sich bei jedem erneuerten Versuch, die christliche Heilswahrheit als Glaubenswissenschaft methodisch und systematisch auszuprägen, die betr. Erkenntnißtheorie, die das dogmatisirende Subject verfolgt, vor dem Forum der Wissenschaft legitimiren. Wir sehen dabei von der Ausgestaltung und Begründung des confessionellen „Dogmas" (§ 24 f.) zunächst noch ab. Freilich hat das Christenthum als „Dogma" bis in die Gegenwart hinein, wie wir gesehen haben (§ 16), mit innerer (organischer und dialektischer) Nothwendigkeit auf geschichtlichem Wege kirchliche Lehrgestalt gewonnen. Der Dogmatiker kann also gar nicht, auch bei Feststellung der betreffenden Methodik, von seinem confessionellen Glaubensstandpunkt gänzlich „abstrahiren", um „rein christlich" oder „rein evangelisch" die Heils-

wahrheit wissenschaftlich zu reproduciren und zu vertheidigen. Es hieße das, ihn von der Höhenlage jener im Glaubenskampf gereiften, persönlichen, aber stets kirchlich motivirten Wahrheitsüberzeugung künstlich herabziehen und zurückschrauben, auf ein niederes Wahrheitsniveau, auf ein kindlich-naives Unmündigkeitsbewußtsein niederdrücken wollen. Und das dürfte dem im Urtheil gereiften Sachkenner als einem Manne der Wissenschaft und selbständigen Gliede seiner kirchlichen Glaubensgemeinschaft am wenigsten anstehen. Aber schon bei der Entwickelung des christlichen Religionsbegriffs (§ 6 ff.) durften wir nicht mit der fertigen Confessions- oder Dogmenform der Heilsreligion beginnen, sondern suchten das Entwickelungsgesetz des religiösen Grundgedankens nach seinem göttlichen, socialen und persönlichen Factor auf Grund allgemein christlicher Glaubenserfahrung darzulegen, um dann erst (§ 15 ff.) die Nothwendigkeit und Berechtigung einer confessionellen Dogmenbildung und eines ihr zu Grunde liegenden Realprincips zu erweisen. So muß auch hier, bei der methodischen Grundlegung, bei der Entwickelung des Formal- oder besser Idealprincips, zunächst (Cap. I) die allgemeinere Vorfrage erledigt werden: ist das Christenthum als Glaubenswahrheit praktisch-religiöser Art überhaupt wissenschaftlich erkennbar und darstellbar? Und wenn dem so ist: von welchen methodischen Gesichtspunkten aus und mit welcher Aussicht auf Erfolg? Wie kann ferner das, was sich grundsätzlich auf eine sonderliche göttliche Heilsoffenbarung beruft oder auf eine auctoritativ hingestellte heilige Schrift stützt, Gegenstand freier wissenschaftlicher Forschung sein? Und wie kann vollends eine kirchlich überlieferte „Glaubenssatzung", wie kann das Dogma gemeingiltig, in beweiskräftiger Weise zu wissenschaftlichem System gebracht und der Vernunft, dem theoretischen Wissen zugänglich gemacht werden? Wenn wir zunächst das Verhältniß von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung (§ 20) so geklärt haben, daß eine Dogmatik als theologische Glaubenswissenschaft überhaupt möglich erscheint: wie verhält sich diese und ihre eigenartige Methodik als Geisteswissenschaft zur Naturwissenschaft (§ 21)? Inwieweit berührt sie sich mit der Reli-

gionsphilosophie oder wie läßt sie sich der speculativen Metaphysik gegenüber abgrenzen (§ 22)? Welche encyklopädische Stellung und welche specifische Aufgabe kommt ihr als *systematischer* Glaubenswissenschaft im Gesammtorganismus der Theologie zu und wie kann sie namentlich von der Apologetik und Ethik geschieden und unterschieden werden (§ 23)?

3. Erst wenn wir diese allgemeineren Vorfragen erledigt haben, kann zur Erörterung kommen, ob eine wissenschaftliche Dogmatik *confessionell* sein darf, näher: ob und mit welchem Recht der wissenschaftlich gebildete Dogmatiker eine „kirchliche" Glaubenslehre (wie z. B. Philippi) anstreben oder von einer „lutherischen" Dogmatik (wie z. B. Kahnis) reden darf. Ich sehe schon, wie den „modern" denkenden Vertreter der „Wissenschaft" und namentlich den Schwärmer für „undogmatisches Christenthum" das Gruseln überkommt bei dem Gedanken, daß die freie Forschung und der freie Flug der Gedanken durch confessionelle Bindung gelähmt werden soll. Da wittert man bereits den Modergeruch althergebrachter, verstaubter Charteken, oder man schreckt zurück vor der drückenden Fessel kirchlicher Glaubenssatzung und längst überwundener Formeln. Und Schlagworte wie „Buchstabenknechtschaft" und „blinder Auctoritätsglaube" sind stets zur Hand. Man denkt an „katholisirende" Vergewaltigung oder kirchenregimentliche Maßregelung oder erinnert an die altorthodoxe Klopffechterei scholastischer Zeiten!

Nichts von alledem wird und soll hier in der methodischen Begründung des Rechts und der principiellen Eigenart *lutherischer* Dogmatik (Cap. II) geboten werden. Im Gegentheil: Uns steht die lutherische „Freiheit eines Christenmenschen" nicht blos für den persönlichen Glaubensstandpunkt, sondern ebensosehr für die wissenschaftliche Ueberzeugung unantastbar hoch. Aber diese Freiheit ist auch auf diesem Gebiete nimmermehr eins mit Ungebundenheit. Für einen Beweis zuchtloser Willkür, geschichtsloser Subjectivität, also *unfreier* Stellung zu dem kirchlich Gegebenen und Ueberlieferten halte ich es, wenn man Christ sein will ohne kirchliche Gemeinschaft

(s. o. § 17, 1); oder wenn man eine Glaubensüberzeugung meint haben zu können, ohne der zeugenden Mächte sich bewußt zu werden, denen man sie schuldet; oder wenn man als Mann der Wissenschaft, ja als gläubiger Theologe meint, den mütterlichen Boden ignoriren oder gar zerwühlen zu sollen, aus dem man selbst hervorgewachsen ist. Mancher „originell" sein wollende Dogmatiker läßt sich's angelegen sein, an dem Ast sägen zu helfen, auf dem er selber bisher gesessen und sich angebaut hat. Ohne Bild gesprochen: der dogmatische Sonderling ignorirt jene von Schleiermacher, ja selbst von Al. Schweizer und Biedermann betonte Wahrheit, daß die Dogmatik in ihrer Art der Kirche zu dienen hat, aus deren Mutterboden sie erwächst. Kein denkender Mann der Wissenschaft kann des Gemeinschaftsfactors ledig gehen; er müßte denn die Atmosphäre meiden, in der er zu athmen gewohnt ist. Er müßte verkennen, daß ohne jenes geistige milieu, in welchem er aufgewachsen und ohne das er nie zu selbständigem Denken gekommen wäre, seine theoretische Geistesarbeit — praktisch angesehen — die eines „Narren auf eigene Hand" werden müßte und meist auch thatsächlich wird. Das hat neuerdings ein unbefangener Mann wie Balfour (s. o. S. 7 f.) schlagend nachgewiesen. —

Ja, soll er sich denn der überlieferten Auctorität und Tradition mit gebundenen Händen gedankenlos gefangen geben? Gewiß nicht! Wo bliebe da das eigene Nachdenken? Wie könnte da von wissenschaftlicher Methodik die Rede sein? — So weit gingen bekanntlich weder die streng kirchlichen Scholastiker des Mittelalters, noch unsere lutherischen und reformirten Dogmatisten des siebzehnten Jahrhunderts. Methodische Prüfung des kirchlich Gegebenen thut selbstverständlich noth. Und Niemand, der mit seinem Erfahrungsglauben der Sache fern steht, oder durch „eigene Forschung" der confessionellen Lehrüberlieferung kritisch oder gegnerisch sich entgegenstellen zu müssen meint, ist gehindert solches zu thun. Es erscheint das vielmehr als selbstverständliche Wahrheitspflicht. Aber als ein protestantischer Dogmatiker im reformatorischen, resp. im evangelisch-lutherischen Sinne kann er eben dann

nicht mehr gelten. Und mag im Einzelfall für menschliches Urtheil die Grenze auch nie scharf zu ziehen sein: vor Gottes Auge und kraft des eigenen Wahrheitssinnes kann ein solcher, der in Folge seiner wissenschaftlichen und kritischen Forschung mit der evangelisch-biblischen Tradition im Sinne des bekenntnißmäßig fixirten, kirchlichen Dogmas in wesentliche Collision gerathen ist, berufsmäßiger Lehrer und wissenschaftlicher Vertreter der evangelischen oder lutherischen Glaubenswahrheit nicht sein oder bleiben. Neben der unbestreitbaren Freiheit der Forschung steht doch die innere Gebundenheit an jene kirchliche Wahrheitsüberlieferung, die, von tiefster principieller Bedeutung, den Einzelnen davor bewahrt, die Fühlung mit der Gemeinschaft und der regula fidei zu verlieren.

So kann es für den lutherischen Dogmatiker gerade eine Schutzwehr seiner mit Recht von ihm beanspruchten evangelischen Freiheit sein, daß er auf Grund des reformatorisch-protestantischen Idealprincips: des sola fide, sola gratia eine Erkenntnißtheorie und Methodik entwickelt und näher rechtfertigt, die seine und seiner Glaubensgenossen Auffassung der Heilswahrheit gegen römische Gewaltsamkeit wie gegen reformirte Gesetzlichkeit, gegen einseitig kirchliches Traditionsprincip, wie gegen einseitig subjectives Schriftprincip zu schützen und zu wahren geeignet erscheint. Und es ist keine Illusion, geschweige denn bornirtes Parteiinteresse, wenn der systematische Forscher für seine, aus eigenster Glaubenserfahrung herausgeborene „lutherische Dogmatik" auch eine sonderliche, dem Idealprincip entsprechende Entwickelungs- und Beweismethode befolgt. Es gehört das mit zu jener „Freiheit eines Christenmenschen" im Sinne Luthers. Nur gilt es, diese aus der persönlichen Heilserfahrung herausgeborene und vom Standpunkt einer „Theologie des Kreuzes" (§ 18) gewonnene (also subjectiv-ideale) Erkenntnißtheorie in das richtige Verhältniß zu setzen zu den geschichtlich vorliegenden (objectiv-realen) Erkenntnißquellen. Die heilige Schrift, wie sie der Protestantismus als principium cognoscendi (resp. als norma normans § 16) hinstellt, behält auch für den „freien" Mann der Wissenschaft, wenn er anders

lutherischer Dogmatiker sein will, eine maßgebende Bedeutung überall dort, wo es sich um die urchristliche und offenbarungsmäßige Grundlage seiner wissenschaftlichen Lehrsätze handelt (§ 16). Und die kirchliche Bekenntnißtradition, wie sie im Dogma (§ 17) sich als confessionelle Lehrform ausgeprägt hat, wird dem kirchlich gesinnten Dogmatiker stets als orientirendes und in gewissem Sinne regulirendes Erkenntnißprincip (norma normata, regula fidei) dienen müssen. Den entscheidenden methodischen Gesichtspunkt (§ 24), sowie die methodische Ausführung und innere Architektonik (§ 25) einer so gearteten „Lutherischen Dogmatik" werden wir daher als Abschluß unserer Principienlehre (Cap. II) ins Auge zu fassen haben.

Wir sehen hier von einer specielleren biblischen Beleuchtung der oben entwickelten erkenntnißtheoretischen Grundanschauung ab Denn die h. Schrift giebt uns wohl Directiven für die aus dem Glauben geborene Erkenntniß (γνῶσις, ἐπίγνωσις) der seligmachenden Heilswahrheit in Christo, nicht aber für die Art und Methode ihrer wissenschaftlichen oder systematischen Begründung. Die „Tiefe des Reichthums" sowohl der Weisheit (σοφία) als der Erkenntniß (ἐπίγνωσις), bleibt zwar dem natürlichen und weltlich gerichteten Menschengeiste „unerforschlich" (Röm. 11, 33). Nur den im Geiste arm Gewordenen wird das Eindringen in das Himmelreich zugesprochen (Matth. 5, 3). Den in sich selbst Weisen und Klugen ist nach Christi Wort (Matth. 11, 25 ff.; Luk. 10, 21) die wirkliche und wahre Erkenntniß Gottes „verborgen". Aber im Glauben an den, in welchem alle „Schätze der Weisheit und Erkenntniß" verborgen liegen (1 Kor. 1, 30) — wenigstens auf dem Gebiete der Heilswahrheit, sofern diese allen „Reichthum der Gewißheit des Verständnisses und der Erkenntniß des Geheimnisses Gottes" umfaßt (Kol. 2, 2 ff) — ist dem christgläubigen Dogmatiker auch der Weg (ὁδός), der zum wahren Leben (ζωή) und zum wahren Gott (ἀληθινὸς θεός) führt, gewiesen (Joh. 14, 6; vgl. mit 8, 31; 14, 26; 15, 26; 16, 13; 17, 3. 17; 18, 37). — Der Apostel Paulus warnt ausdrücklich vor jener „Methode des Irreführens" (μεθοδία τῆς πλάνης Eph. 4, 14), da man es, „hin- und hergeschaukelt von jedem Winde der Lehre durch das Trugspiel der Menschen", bis zu satanischer Methode (μεθοδία τοῦ διαβόλου Eph. 6, 11), d. h. bis zur Selbstverherrlichung und Selbstvergöttlichung menschlicher Vernunft gebracht hat. Wir werden im weiteren Verlauf unserer methodischen Lehrentwickelung Gelegenheit haben, die betreffenden biblischen Grundgedanken in Erinnerung zu bringen, namentlich dort, wo es sich um das Verhältniß von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung, Schriftauctorität und kirchliche Lehrnorm handelt. Da wird

es auch angezeigt sein, die Frage zu beleuchten, in wie weit unsere altkirchlichen Dogmatiker berechtigt waren, den Satz: methodus est arbitraria zu vertreten und der reflectirenden Vernunft wohl einen formalen usus organicus seu instrumentalis zuzugestehen, aber ihren materialen usus normalis seu principalis unter Berufung auf Kol. 2, 8 zu bestreiten, mit entschiedener Warnung vor einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Vgl. 1 Kor. 1, 23 f.; 2, 10 ff.; 2 Kor. 10, 5; Eph. 3, 3 ff.

§ 19. Zusammenfassung.

1. Auf dem Grunde des bereits entwickelten Realprincips christlicher Dogmatik (§ 15 ff.) soll uns die nähere Bestimmung des Idealprincips den Schlüssel bieten für das Problem dogmatischer Erkenntnißtheorie. Es handelt sich hier — im Gegensatz zum einseitigen speculativen Realismus (dogmatischen Objectivismus) und skeptischen Idealismus (kritischen Subjectivismus) — vor Allem um die Möglichkeit methodischer Begründung christlicher Heilswahrheit im Sinne einer erfahrungsmäßigen, realidealen Glaubenswissenschaft (§ 18).

2. Zu dem Zweck müssen wir zunächst (Cap. I) untersuchen, ob und inwiefern die wesentlich praktische, auf Gottes Heilsoffenbarung in Christo sich stützende Glaubenswahrheit theoretischer Vernunfterkenntniß und streng wissenschaftlicher Methodik überhaupt zugänglich ist (§ 20 ff.); sodann: welche encyklopädische Stellung in dieser Hinsicht die Dogmatik als System christlicher Heilswahrheit im Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaft einnimmt, insonderheit wie sie sich zur Religionsphilosophie und zu den übrigen theologischen Disciplinen verhält (§ 22 ff.).

3. Dann erst wird sich die Frage beantworten lassen (Cap. II), ob auf Grund des reformatorisch-protestantischen Ideal- oder Erkenntnißprincips die lutherische Dogmatik durch eine sonderliche Entwickelungs- und Beweismethode sich kennzeichnen läßt (§ 24 ff.), namentlich in Bezug auf die drei möglichen Erkenntnisquellen: heilige Schrift (§ 16), kirchliche Lehrüberlieferung (§ 17) und persönliche Heilserfahrung (§ 18). —

Erstes Capitel.

Die Methodik christlicher Glaubenswissenschaft vom Standpunkt der Heilserfahrung.

§ 20. Wissen und Glauben mit Beziehung auf das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung.

1. Ueber Glauben und Wissen ist seit je her, solange der Menschengeist forschend und ringend die geheimnißvolle Welt des Realen und Idealen zu erfassen und erkenntnißmäßig zu verstehen suchte, hin und her gestritten worden, ohne daß man bisher eine Einigung der disparaten Geister erzielen konnte. Nicht blos im geistigen Leben der Gegenwart und im Zusammenhang mit dem, was man „moderne Weltanschauung" nennt, ist dieses Problem aufgetaucht (vgl. Th. Kaftan, Der christliche Glaube im geistigen Leben der Gegenwart 1896, S. 3 ff.). Um Klärung der schwierigen Verhältnißbestimmung von Pistis und Gnosis bemühten sich bereits die alten Väter der Kirche. Es ist — mutatis mutandis — bereits in der antiken Welt, im Kampf der sokratischen Platoniker und sophistischen Skeptiker, im Streit der Stoiker und Epikuräer, der Idealisten und Materialisten, der Gnostiker und Neuplatoniker, der Realisten und Nominalisten eine brennende Frage gewesen. Und dieses Feuer ist noch nicht gelöscht.

Die erhitzten Gemüther der scharf sich befehdenden Gegner dürften aber abgekühlt werden, wenn man der Sache ruhig auf den Grund sieht, den Einseitigkeiten wehrt und ihr relatives Wahrheitsmoment zu respectiren sucht. Handelt es sich doch um das lebendige Wechselverhältniß zwischen dem unauslöschlichen Durst nach Wissen und der reich fließenden Quelle des Glaubens, oder dem entsprechend: zwischen dem unaustilgbaren natürlich-menschlichen Vernunftstreben nach Erkenntniß der Wahrheit einerseits, und dem scheinbar ihm schroff gegenüberstehenden Glauben an eine übernatürlich-göttliche Geistesoffenbarung andererseits. Die Zweifelfrage liegt hier nahe: Ist nicht das schlechthin Uebernatürliche auch wider-

natürlich, und das schlechthin Uebervernünftige, nur im blinden Glauben Faßbare auch das schlechthin Widervernünftige, solides Wissen Ausschließende? Muß nicht dort, wo das Wunder, dieses „liebste Kind" des Glaubens eintritt, die rationelle, auf „Gesetzmäßigkeit" hinarbeitende Welterklärung, dieses liebste Kind des Wissens eines raschen Todes sterben? Und wird nicht dort, wo das aufgeklärte und „sicher" erprobte Wissen auf den Thron gesetzt wird, der „verdummende, auctoritätssüchtige Glaube" aus dem Reich vernunftgemäßer Entwickelung für immer verbannt werden müssen?

Zunächst kommt es darauf an, gegenüber dem schwankenden Sprachgebrauch von vornherein einem sehr verbreiteten Mißverstande zu wehren. Das Problem wird nicht gelöst, sondern einfach bei Seite geschoben oder verwirrt, wenn man unter „Glauben" ein „Wähnen", eine rein subjective „Meinung", ein „Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen" versteht, und dem gegenüber das Wissen als wohl motivirte, auf fester Erfahrung und klarem Denken beruhende Erkenntniß des Wirklichen faßt. Dann gebührt selbstverständlich dem Wissen der Vorrang (das Primat) und der Glaube, als noch unklare, kindlich-gefühlsmäßige „Vorstellungsstufe" wird ins Hintertreffen verwiesen, um der selbstbewußten, begrifflich klaren Erkenntniß das Feld zu überlassen. Da heißt es dann folgerichtig: wo das Wissen anfängt, hört der Glaube auf; und wo der Glaube — das credo quia absurdum — herrscht, erscheint das Wissen völlig ausgeschlossen! Aber bei dieser Auffassung verkennt man, daß gegenüber allen zeitlich und räumlich uns fern liegenden z. B. geschichtlichen Dingen ein Wissen ohne Glauben unmöglich ist, und ferner: daß bei dem geheimnißvollen Ineinander von Geistigem und Leiblichem, Unsichtbarem und Sichtbarem, Freiheit und Nothwendigkeit, Ursache und Wirkung, Kraft und Stoff, Wesen und Erscheinung, Ideal- und Realwelt die vertrauende Ueberzeugung ihres Zusammenhangs d. h. der Glaube die Voraussetzung, ja der innerste, treibende Kern alles Erkenntniß- und Wissensmuthes ist, wenn ich so sagen darf.

Wir sahen schon — bei Analyse des Begriffs und Wesens

religiöſer und chriſtlicher Ueberzeugung (§ 9, § 18) — daß die Idee des Glaubens ſteht und fällt mit der Vorausſetzung eines unſichtbaren, alſo im Grunde geiſtig gearteten Gegenſtandes (objective Seite), den ich vertrauensvoll, in unmittelbarer, erfahrungsmäßiger Gewißheit (ſubjective Seite) mir innerlich, perſönlich zu eigen mache. Auch im bibliſchen Sprachgebrauch wird das Wort „Glauben" (πιστεύειν), wie wir geſehen (ſ. o. S. 137 ff.), ſtets in dieſem Sinne gebraucht. Im Glauben erfaſſen wir den „Weſensbeſtand" (ὑπόστασις Ebr. 11, 1) der Dinge durch vertrauende, zweifelloſe Hingabe in der Form einer innerlichen, auf Erfahrung ruhenden Gewißheit. Daher erklärt ſich auch die dreifache Beziehung des Glaubenden zu ſeinem Gegenſtande: ich glaube, daß Etwas da iſt oder geſchehen iſt (ſachlicher und hiſtoriſcher Glaube, πιστεύω ὅτι, credo aliquid); ich glaube den Menſchen, die es bezeugen (Perſonglaube, πιστεύω τινί, credo alicui); oder endlich — der wahre Höhepunkt der unbedingt vertrauenden Herzensgeſinnung (§ 9, 2): ich glaube an Gott, an Chriſtus, reſp. an Menſchen, in denen mir ſozuſagen das Göttliche, das Wahrheitsideal entgegentritt und die mein volles, unbedingtes Vertrauen genießen (religiös-ſittlicher Glaube, πιστεύω εἰς τινα, credo in aliquem, in Deum, in Christum etc.).

In allen dieſen Beziehungen tritt bereits zu Tage, daß der Glaube nicht das Wiſſen ausſchließt oder da anfängt, wo das Wiſſen aufhört, ſondern daß er im Gegentheil die unmittelbarſte Form der Gewißheit — auch der ſogen. „natürlichen Gewißheit" — iſt, ſo daß alles vermittelte (reflectirte) Wiſſen immer aus einem gewiſſen Glauben herausgeboren werden muß.

Unſere S. 137 ff. dargelegte bibliſche Betrachtung beſtätigt dieſen Sprachgebrauch als einen der heil. Schrift geläufigen. Wiſſen und Glauben ſtehen hier in engſtem Connex. „Ich weiß, wem ich geglaubt habe" (2 Tim. 1, 12 οἶδα ᾧ πεπίστευκα) — ſo bekennt der große Heidenapoſtel, der den wiſſenſchaftlich gebildeten Epikuräern und Stoikern Stand hielt (Apoſtg. 17, 18 ff.) und „göttliche Kraft und Weisheit" in ſeinem, auf Gottes Offenbarung ruhenden Glauben fand (1 Kor. 2, 6). Derſelbe Mann, der doch Gott und Welt gegenüber alles menſchliche Wiſſen für Stückwerk (1 Kor. 13, 12) und

alle menschliche Weisheit für Thorheit erklärte (1 Kor. 1, 24), war gleichwohl überzeugt, daß in Christo „alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß" (Kol. 2, 3) verborgen liegen. Und „wir haben geglaubt und erkannt" bezeugt der Felsenmann Petrus im Namen aller Jünger des Herrn (Joh. 6, 69: *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*), ebenso wie der Apostel hingebender Liebe, dem „wir haben erkannt und geglaubt" (*ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν* 1 Joh. 4, 16) das Wort redet — ein Beweis für die innerliche Wechselwirkung von Glauben und Wissen. Allerdings ist die „göttliche Weisheit" als auf höherer „Offenbarung" ruhend — nach dem Ausspruche Jesu (Matth. 11, 25; Luk. 10, 21) — den Weltklugen und der gemeinen Vernunft nicht ohne Weiteres zugänglich. Sie setzt eben empfänglichen (kindlichen) Glaubens-Sinn voraus. Sie bewegt sich auch nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit und Philosophie (Kol. 2, 8; 1 Kor. 2, 4). Wir werden angewiesen, „alle Höhe" (*πᾶν ὕψωμα* 2 Kor. 10, 4 ff.) der eingebildeten menschlichen Gedanken (*πᾶν νόημα*), kurz die eigenwillig störrische, glaubenslose „Vernunft" herabzudrücken, ja in Fesseln zu schlagen, um im „Gehorsam des Glaubens" zur wahren Gotteserkenntniß (*γνῶσις τοῦ θεοῦ* 1 Kor. 2, 12; 12, 12) zu gelangen. Aber eben dieser Glaubenswahrheit und Gottesoffenbarung liegt doch die rechte Gottesweisheit (*θεοῦ σοφία* 1 Kor. 2, 6), also auch das tiefere Wissen (das *γινώσκειν* im Lichte des *λόγος τοῦ θεοῦ* 1 Joh. 2, 20) zu Grunde. —

Ohne hier schon eine positive Lösung des Problems zu versuchen, möchte ich zunächst die einseitigen Auffassungen des Verhältnisses von Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung schildern und dem kritischen Urtheil unterziehen. Auch auf diesem heiklen und schwierigen Gebiete müssen wir von den Gegnern zu lernen suchen. Es werden uns dabei die bedenklichen Folgen jener beiden erkenntnißtheoretischen Richtungen entgegentreten, die wir als skeptischen Idealismus und speculativen Realismus bereits im Allgemeinen gekennzeichnet haben (§ 19, S. 331 ff.). —

Die im „Antichrist" gipfelnde, verbitterte Weisheit eines die „fröhliche Wissenschaft" ironisirenden Philosophen wie Nietzsche (vgl. posthume Werke Nr. 8, S. 282) hat sich zu der Behauptung verstiegen: die Bibel setze sich von vornherein dem menschlichen Wissen entgegen, indem sie Gott gegenüber den unbedingten Glaubensgehorsam fordere. „Wissenschaftlich" sein gelte hier als ein „Verbrechen am Höchsten, am Heiligsten". Das zeige sich schon in dem Verbot, vom „Baum des Erkenntnisses" zu essen. Ja, es

erſcheine das Wiſſenwollen als ein ſataniſches Element, die Wiſſenſchaft als „Keim aller Sünde, als die Erbſünde κατ' ἐξοχήν". Der „neidiſche Gott" der altteſtamentlichen Ueberlieferung habe „eine Höllenangſt vor der Wiſſenſchaft". Er gönne dem Menſchen nicht einmal das Wiſſen von Gut und Böſe. Er zerſtöre geradezu den natürlichen Drang zum Wiſſen — den „Urſachen-Sinn" — und komme zu dem Entſchluß: „der Menſch ward wiſſenſchaftlich (d. h. wiſſend, was gut und böſe ſei); es hilft nichts, man muß ihn erſäufen" (a. a. O. S. 284). — Nun, der Philoſoph, der das eigene Wiſſen und Denken „jenſeits von Gut und Böſe" als ein Vorrecht des „Uebermenſchen" zu proclamiren und den Glauben als die „Grundlüge" des großen Heerdenvieh's zu brandmarken ſuchte, mag in dieſer ſeiner Vorausſetzung ſo Unrecht nicht haben. Ja, wir verſtehen es bei einem vereinſamten und verbitterten Denker wie Nietzſche ſehr wohl, warum er den ſchroffen Gegenſatz von Wiſſen und Glauben, Vernunft und Offenbarung ſo aufbauſchte. Die angebliche Unvereinbarkeit beider diente ihm wie allen grundſätzlichen Atheiſten zum Anlaß, den religiöſen Gedanken von vornherein als „unwiſſenſchaftlich" zu brandmarken. Ein Strauß und Feuerbach ſind ihm darin vorangegangen. Sie ſtimmen von Herzen jener Behauptung Pierre Bayle's zu, daß es unmöglich erſcheine, ſich an Einen Tiſch zu ſetzen und zu verlangen, daß er gleichzeitig die Vortheile eines runden und viereckigen uns darböte. Glauben und Wiſſen zu vereinigen erſcheine ebenſo unmöglich, als die Quadratur des Kreiſes zu finden.

Für den im Glauben heimiſchen und im Wiſſen geſchulten Verſtand liegt es jedoch auf der Hand, daß in jenem ſataniſchen Angebot: „Ihr werdet ſein wie Gott" — die dämoniſche Verſuchung zu ſelbſtherrlicher Erkenntniß, und in jenem göttlichen Verbot: „Eſſet nicht davon" nur die heilſame Schranke gekennzeichnet iſt, die der menſchliche Wiſſensdurſt nicht ungeſtraft überſpringen kann und ſoll. Denn die ganze heilige Schrift prägt ja gerade dem Erkennen (יָדַע, γιγνώσκειν) dadurch den Stempel göttlicher Berechtigung auf, daß der nach Gottes Bild geſchaffene

Mensch im Gehorsam gegen Gottes Gebot sich die Welt unterthan machen soll, daß er die Weltdinge ihrem Wesen nach zu benennen im Stande ist und daß die Entwickelung und Fortpflanzung des Geschlechts durch das „Erkennen" (1 Mos. 4, 1) von Mann und Weib bedingt ist. Sie — die Protoplasten — hatten nur die Bedeutung der gottgesetzten Schranke verkannt; und so mußte das hochmütige, eigenwillige Streben nach gottgleichem Wissen, dem der kindlich vertrauende Glaube fehlte, die Gefahr des Irregehens und den Fluch des Verderbens nach sich ziehen. Die biblische Anschauung spricht nicht den Fluch aus „gegen den Geist" (Nietzsche a. a. O. S. 270), sondern gegen die superbia des sich gesund dünkenden, anmaßenden Geistes.

Wenn es also vom antichristlichen Standpunkt verständlich ist, daß man einen gleichsam exclusiven Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, übernatürlicher Offenbarungs- und naturgemäßer Vernunftwahrheit aufzurichten sucht, um dem menschlichen Erkennen schließlich den Vorrang zu sichern, so erscheint es auf den ersten Blick weniger begreiflich, wie und warum philosophische oder theologische Vertreter der christlichen Weltanschauung diesem skeptisch-kriticistischen Dualismus huldigen oder wenigstens im Princip sich nähern. Es läßt sich das nicht vom Standpunkt der altscholastischen oder orthodoxistischen Theologie erklären. Diese neigte vielmehr dazu, die göttliche Offenbarungs- und Glaubenswahrheit dem vernünftigen Wissen, dem „erleuchteten" menschlichen Intellect mehr oder weniger zugänglich zu machen (s. w. u. sub 2). Sie kam dadurch auf halbem Wege jener rationalisirenden Beweismethode entgegen, die der Wolff-Leibniz'schen Richtung eignete. Nein, theils in pietistischen Kreisen, theils in der Schleiermacher'schen und von Kant beeinflußten Theologie ist jener Gegensatz von Glauben und Wissen bald frommgläubig, bald streng kritisch zum Austrag gebracht worden.

Das pietistisch-ängstliche noli me tangere, durch welches eine Scheidewand zwischen geistlich und weltlich, gläubigem Gefühl und menschlichem Wissen aufgerichtet wird, interessirt uns hier weniger.

Denn dieſem ehrlich bornirten Standpunkt fehlt nicht nur die wiſſenſchaftliche Begründung, ſondern auch das Verſtändniß des Problems. Ja, ſelbſt das Bedürfniß der Auseinanderſetzung mit dem „Welterkennen“ läßt ſich dort kaum nachweiſen. Die Forderung der „Gefangennahme der Vernunft“ wird hier oft ſo brutal hingeſtellt, daß jenes durchaus unchriſtliche (fälſchlich dem Tertullian zugeſchriebene) credo quia absurdum einen frommen Heiligenſchein bekommt. Was uns hier intereſſirt, iſt beſonders jener Standpunkt, der bei Schleiermacher in tief religiöſer, bei Kant in ſtreng moraliſcher Weiſe dargelegt erſcheint. Ein Fr. H. Jacobi fühlte ſich doch noch zerquält bei jener ſchmerzlich empfundenen Diſſonanz zwiſchen Kopf und Herz, zwiſchen verſtändigem (heidniſchen) Wiſſen und gefühlsmäßigem (chriſtlichen) Glauben. Schleiermacher hingegen erklärte es ausdrücklich, daß ihm erſt wohl werde bei der Fixirung des Gegenſatzes zwiſchen dem Glauben, als ſchlechthinigem Abhängigkeitsgefühl oder unmittelbarem Gottesbewußtſein und dem Wiſſen, als dem Reſultat reflectirenden, mit dem relativen Freiheitsgefühl zuſammenhängendem Weltbewußtſeins. In ähnlicher Art unterſchied (im Anſchluß an Fries) der romantiſche Kreis der Theologen (De Wette, Haſe u. A.) zwiſchen „äſthetiſcher“ Betrachtungsweiſe des Glaubens und „verſtändiger“ Betrachtungsweiſe des Wiſſens. — Neuerdings iſt unter dem Einfluß Kants und Lotze's das praktiſch-moraliſche Willensmoment im Glauben, ja in gewiſſem Sinne der „Jenſeits“-Charakter (das transſcendentale Moment) der ſubjectiven religiöſen Ueberzeugung ſo ſtark betont worden, daß eine theoretiſch-objective Begründung im Sinne des Wiſſens unmöglich, ja wie ein Selbſtwiderſpruch erſcheint. Es wird hier, wie wir oben (§ 19 S. 337 ff.) ſchon ſahen, dem natürlichen Welterkennen in ſeinem Gebiete „exacter“ Forſchung das Recht und die Möglichkeit des ſicheren und beweisbaren, ja „erzwingbaren“ Wiſſens zugeſtanden; denn die „ſtrenge“ (Natur-) Wiſſenſchaft bewege ſich in der diesſeitigen Welt äußerer, ſinnlicher Erfahrung und mathematiſch demonſtrirbarer Wahrheit. Der Glaube hingegen, der als ein chriſtlicher die Gottesoffenbarung vorausſetze

und Christum vertrauensvoll erfasse, erstrecke sich auf die „jenseitige Ewigkeitswelt" und gewinne festen Boden nur durch innere Erfahrung im Trachten nach dem idealen Gottesreich. Das könne nur durch ein „Erlebniß" des Glaubens geschehen, der nach dem höchsten Gute ringe und bei diesem „praktisch-teleologischen" Bestreben im Grunde weder das Bedürfniß noch die Möglichkeit habe, nach dem Grunde des Seins und der letzten Ursache der Dinge (metaphysisch und ätiologisch) zu fragen. Merkwürdig ist nur, daß bei dieser rein praktisch motivirten und fast pietistisch, weil jenseitig-transscendental zugespitzten Grundanschauung gleichwohl der „strengen Wissenschaft", der kritischen, wie naturwissenschaftlichen Forschung ein so hohes Recht und so breiter Raum zugestanden wird. Man findet sich in dieser Doppelrichtung der Kant-Ritschl'schen Denkwege schwer zurecht. Das praktische und theoretische, das Glaubens- und Wissensinteresse scheint klaffend auseinanderzugehen und jenes Faustische: zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust — bleibt als peinliche Dissonanz bestehen. Das alte Abälard'sche „Sic et non", (Ja und Nein) wird hier zum oft variirten Thema. Wie gerade aus diesem „Conflict der theoretischen und praktischen Vernunft", aus diesem „Felsspalt", wie Sabatier (a. a. O. S. 14) sich ausdrückt, „die Quelle des Lebens", die wahre „Herzensreligion" strömen soll, erscheint unerfindlich, es sei denn, daß man auf eine wissenschaftliche Begründung der Glaubenserfahrung und einheitliche Weltanschauung bewußtermaßen verzichte oder aber, wie z. B. Güttler (Wissen und Glauben 1893) vorschlägt, den Glauben dort „ergänzend" eintreten läßt, wo „die wissenschaftliche Erkenntniß aufhört".

Es ist daher nicht zu verwundern, daß wie schon Schleiermacher und Kant gegenüber, so auch im Widerspruch zu den Neukantianern das Bestreben sich wiederholt, die höhere Einheit von Glauben und Wissen aufzuweisen. Ich sehe hier ab von jenen Versuchen, wie sie in älterer Zeit besonders durch die Apologeten der griechischen Kirche (Justin) und die alexandrinischen Theologen (Clemens, Origenes, die drei Cappadocier), sodann durch die orthodoxen Scholastiker der mittelalterlichen Periode (besonders Johannes

Damascenus und Thomas Aquin), in neuerer Zeit durch myſtiſch angehauchte Forſcher, wie de Bonald oder Joſeph de Maiſtre gemacht worden ſind. Da meinte man aus einer göttlichen Uroffenbarung des Logos, reſp. aus ihrer Wiederherſtellung in Chriſto, ohne weiteres alle menſchliche und ſo auch die wiſſenſchaftliche Wahrheitserkenntniß herleiten und nachträglich „rationell" begründen zu können. Selbſt unſere alten Dogmatiker des ſiebenzehnten Jahrhunderts mühten ſich nach Vorgang der Scholaſtiker ab, „gemiſchte" Glaubensartikel (articuli mixti), die dem natürlichen Wiſſen zum Theil wenigſtens zugänglich ſeien, und „reine" Offenbarungswahrheiten (articuli puri), die nur aus der Schrift beweisbar und der natürlichen Vernunft ſchlechthin unzugänglich ſeien, zu unterſcheiden. In beiden Gebieten waltete das Beſtreben vor, die Glaubenswahrheit mit dem menſchlichen Wiſſen (als harmonica veritas) zu einigen und womöglich logiſch zu begründen.

Ausgeſtorben ſind dieſe Verſuche bis in die Neuzeit nicht. Aber ſie haben ſich ein vornehmeres ſpeculatives Gewand umgeworfen. Veraltet mag zwar jene rationaliſtiſche und ſupranaturaliſtiſche Methode ſein, den Wahrheitsbeweis für den chriſtlichen Offenbarungsglauben dadurch zu führen, daß man — wie bereits die Socinianer es verſuchten und die vulgären Rationaliſten oder Supranaturaliſten anſtrebten — die Uebereinſtimmung von Glauben und Wiſſen, von Offenbarungs- und Vernunftwahrheit durch logiſche Beweismittel (zureichende Gründe, Widerſpruchsloſigkeit) oder übernatürliche Thatſachen (Wunder- und Weisſagungsbeweis) zu erhärten unternahm. Hier gerieth der alte orthodoxiſtiſche und ſcholaſtiſche Wahrheitsbeweis vollends auf die ſchiefe Ebene. Das Mißlingen der Beweismethode drohte die Sache ſelbſt zu gefährden. Glaube und religiöſe Offenbarungswahrheit wurden herabgezogen in das Niveau abſtracten, begrifflichen Wiſſens. Falls der Nachweis mißlingt — und er muß mißlingen in Folge falſcher Methodik, eines logiſchen Sprunges, einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος — verſucht man es ſchließlich, die kindlich unvollkommene „Vorſtellungsform" des Offenbarungsglaubens in das höhere, einzig

adäquate und „absolute" Vernunftwissen „aufzuheben" oder gleichsam hineinzuretten. Hier zeigt sich recht eigentlich der Grundcharakter und die schließliche Tendenz jener speculativ-dogmatistischen (monistischen) Erkenntnißtheorie. In der Hegel'schen Speculation und in den Kreisen der von ihr beeinflußten Dogmatiker ist sie zu Hause. Es wird die wesentliche Einheit von Glauben und Wissen derart behauptet oder „methodisch" zu retten versucht, daß hier nur Entwickelungsstufen menschlicher Wahrheitserkenntniß vorliegen sollen. Durch den „Proceß des Geistes" wird sogar die „Identität" des religiösen, unmittelbar im Glauben erfaßten Offenbarungsinhalts mit dem begrifflich vermittelten, verständigen und logisch-vernünftigen Wissen behauptet. So erhebe der denkende Verstand jenen „naiven Realismus" des rein subjectiven Glaubens (der Vorstellungsform) zu einer theoretischen (objectiven) Wahrheitserkenntniß im „reinen Realismus des Geistes" (Biedermann), der, begrifflich angesehen, zugleich der wahre Idealismus sei (ähnlich O. Pfleiderer, A. Schweizer, hin und her schwankend auch R. Lipsius, R. Rothe, J. P. Lange u. A.). Idee und Wirklichkeit, Sein und Denken, Glauben und Wissen, Offenbarungs- und Vernunftwahrheit sollen also zu inniger Durchdringung kommen. Der „ewige Friede" ist gesichert. Der „Streit der Facultäten" erscheint geschlichtet, weil der religiöse Glaube im begrifflichen Wissen „aufgehoben", d. h. nicht bei Seite gesetzt oder zerstört, sondern gleichsam aufbewahrt, auf eine höhere Stufe „absoluten Wissens" gestellt worden sei.

2. Diese entgegengesetzte Entwickelung und Ausprägung dualistischer und monistischer Erkenntnißtheorie ist für uns höchst lehrreich. Wir werden zunächst das beiderseits vorhandene Wahrheitsmoment uns zum Verständniß zu bringen und anzuerkennen haben. Es liegt uns fern, der menschlichen ratio ohne Weiteres das mulier taceat in ecclesia zuzurufen. Wir bekennen mit Luther, daß die menschliche Vernunft ein „hohes göttliches Licht" sei, das recht gebraucht als „eine Sonne", ja „gleichsam als ein Gott über die Regierung der Dinge in diesem Leben gesetzt ist". Es bleibt

aber das menſchliche Vernunftwiſſen ſtets nur ein beſchränktes, relatives, nicht blos — wie Luther ſagte — in „göttlichen Dingen", ſondern auch in ſeinem Welterkennen. Es iſt unbeſtreitbar, daß unſer Wiſſen — wie Kant es darlegte — nimmermehr die „Dinge an ſich" erfaſſen kann. Aber darin liegt nicht der entſcheidende Kernpunkt der Frage. Denn was das „Ding an ſich" ſein mag, kümmert uns überhaupt nicht. Das „Ding an ſich" iſt im Grunde nur eine Ausgeburt des grübelnden Hirns. Wir haben und *können* nur haben ein Wiſſensintereſſe um die Dinge, wie ſie *für uns* da ſind und durch die Erſcheinungswelt uns nahe treten. Das ſchlechthin Jenſeitige, das Uebernatürliche in dieſem abſtracten Sinne iſt und bleibt uns unzugänglich. Daher muß auch das Göttliche, obwohl „an ſich" übernatürlich und übergeſchichtlich, „für uns" innernatürlich im Fleiſch, innergeſchichtlich in Wort und That offenbar werden, ſoll es anders erkennbar und wißbar ſein. Ja es hat ſich ſo geoffenbart in wunderbarer Sebſtbeſchränkung; es hat Naturform und Menſchenform, Thatform und Wortform angenommen, um uns überhaupt zugänglich und verſtändlich zu werden (ſ. o. § 7 S. 98 ff.). Das ſchlechthin Uebernatürliche (Jenſeitige) bliebe auch ſchlechthin übervernünftig (transſcendent) für den an das Diesſeits gebundenen Menſchen. Er könnte keinerlei Erfahrung davon haben. Es beſteht auch für unſer vernünftiges Wiſſen auf Grund der Erfahrung eine unüberſteigbare Schranke, wie ſie durch die Anſchauungsformen von Raum und Zeit uns geſetzt iſt. Selbſt ins Innere der Natur dringt kein erſchaffener Geiſt. Daß unſer Wiſſen Stückwerk bleibt, iſt ein Gedanke, den kein beſonnener Denker beſtreiten wird. Und daß unſer Wiſſen — ſei es beim Welterkennen, ſei es beim Verſuch einer Gotteserkenntniß — aus dieſem ſchmerzlichen Zwieſpalt zwiſchen Nichtwiſſenkönnen und ſtetem Wiſſenwollen nie herauskommt, das iſt die unbeſtreitbare Wahrheit jener kritiſch-ſkeptiſchen, dualiſtiſchen Theorie. Dazu kommt noch Eins — und das betont jener dualiſtiſche Standpunkt wohl nicht ausreichend klar und beſtimmt, weil er der „praktiſchen Vernunft" doch die Möglichkeit und das

Recht einer idealen Weltconstruction (im Sinne der Noumena) zugesteht, ja von sich aus (auf autonomem Wege) die religiös-sittlichen Grundideen (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) erfahren und andemonstriren zu können meint: er müßte doch in der Consequenz seines eigenen Princips aufs Entschiedenste zugestehen, daß nicht blos unsere theoretische, sondern auch unsere praktische Vernunft, welche die sittlich-religiösen Denkpostulate stellt, eine beschränkte und irrende, weil sündlich und selbstsüchtig verderbte ist. Das wird zwar im Lager der Neukantianer nicht direct bestritten. Es ist anzuerkennen, daß sie bei allem auf Wissen hinarbeitenden menschlichen Wahrheitsstreben, namentlich dort, wo es sich um Wahrheit im höheren, religiösen und christlichen Sinne oder auch um religiös bedeutsame „Geschichtswahrheiten" handelt, das persönliche, aufgeschlossene „Interesse", kurz die persönliche Willenstheilnahme, die Gesinnung des Glaubens als Bedingung des Verständnisses betonen. Es besteht also allerdings eine unüberbrückbare Kluft zwischen jenem sicheren, anmaßend selbstgewissen, in Speculation sich übersteigenden oder rein abstracten mathematisch beweisbaren Vernunftwissen und jenem in der Sache lebenden Glauben, dem kraft äußerer und innerer Erfahrung die Natur- und Geisteswelt zugänglich wird, der das Ewige im Zeitlichen, das Unendliche im Endlichen, das Geistige im Materiellen, das Uebernatürliche im Natürlichen, das Zweckvolle im Gesetzmäßigen, die Freiheit in der Nothwendigkeit, kurz das Göttliche im Weltdasein vertrauensvoll und begeistert zu erfassen strebt. Ja, der eigenwilligen, blos auf sich selbst sich stellenden erfahrungslosen Vernunft muß die göttliche Offenbarungswahrheit, soweit sie in der That eine übernatürliche und übervernünftige ist, auch widernatürlich und widervernünftig erscheinen (s. o. S. 101 ff.).

Aber bei diesem Gegensatz können und dürfen wir nicht stehen bleiben, geschweige denn — mit Verzicht auf Verständigung — ihn als einen dauernden Widerspruch zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem, Weltlichem und Ueberweltlichem gleichsam festnageln. Das hieße dem Glauben die Möglichkeit einer gemein-

giltigen Begründung abſprechen und das menſchliche Wahrheitsſtreben, das ſtets auf Einheit der Weltanſchauung hinzielt, in ſeinem innerſten Kern zerſpalten. Hier treten uns die Wahrheitsmomente jener moniſtiſchen Theorie entgegen. Faßt man freilich den das „Ueberweltliche“ vertrauensvoll ergreifenden Glauben grundſätzlich als Gefühlsſache auf, ſo muß er auch gegenüber allem reflexionsmäßigen Wiſſen ſein eignes engeres Fahrwaſſer behalten und mit eigenem Segelwind dem phantaſtiſch oder ſchwarmgeiſtig gedachten Hafen der „Seligkeit“ (der rein ſubjectiven Lebensbeglückung, alſo dem ganz eudämoniſtiſch gefaßten „Ideal“) zuſteuern. Er behält dann ſeinen „ſicheren“ Curs, iſt befriedigt in ſeinem rettenden Schifflein und braucht ſich um das weite Meer der nach Wiſſen ringenden Weltumſegler nicht zu kümmern. So ſteht aber die Sache nicht. Ja, ſo darf ſie nicht ſtehen bleiben, wenn wir dem Glauben, näher: der im Glauben erfahrbaren chriſtlichen Offenbarungswahrheit nicht die allgemein menſchliche Beſtimmung rauben, ihre Erkennbarkeit ſchlechthin beſtreiten und ſo einen dauernden Widerſpruch zwiſchen „gefühlsmäßigem“ (praktiſchen) Glauben und „reflexionsmäßigem“ (theoretiſchen) Wiſſen, zwiſchen übernatürlicher Offenbarungswahrheit und naturgemäßer Vernunfterkenntniß fixiren wollen.

Hat doch auch Chriſtus, der Mittler göttlicher Offenbarungswahrheit (Matth. 11, 25 ff.; Luk. 10, 21), den natürlichen Wahrheitsſinn reſpectirt (Joh. 18, 37) und ihn zum Anknüpfungspunkt für ſein Wahrheitszeugniß (Joh. 8, 31 ff.) machen wollen. Ja, geſteht er es doch ſelbſt jenem ehrlich ſuchenden Schriftgelehrten zu, daß er auf Grund des Wortes Gottes „vernünftig“ (νουνεχῶς Mark. 12, 34) geantwortet habe und eben deshalb „nicht fern ſei vom Reiche Gottes“. Glauben und Wiſſen gelten ihm nicht als contradictoriſche Gegenſätze.

Wir haben bereits früher (ſ. o. S. 140 ff. § 9) den Nachweis zu führen geſucht, daß der Glaube, wenn er lebendig, wahr und kräftig iſt, nimmermehr Gefühlsſache ſein und bleiben darf. Sofern all unſer Aufnehmen der Wirklichkeit ins Innenleben, der Außenwelt ins innere Bewußtſein durch ſinnliche Eindrücke (Wahrnehmen, Anſchauen, Vorſtellen, Erinnerungsbilder) bedingt erſcheint, iſt ja auch all unſer Wiſſen — und keineswegs blos der religiöſe

Glaube — zunächst ein Gefühlswissen, eine unmittelbare Gewißheitsform. Aus diesem Stadium der bloßen „Eindrucksnothwendigkeit", der kindlichen und volksthümlichen, wahrnehmenden Vorstellung (Apperception) muß sich das Wissen, wie der Glaube herausarbeiten und auf soliden, sachgemäßen, mit wiederholter Beobachtung Hand in Hand gehenden Denkwegen zu einer vollbewußten und innerlich motivirten einheitlichen Weltanschauung zu gelangen suchen. Das allein entspricht unserem unwiderstehlichen Streben nach Wahrheit. Denn diese liegt doch stets in der sich uns verbürgenden Uebereinstimmung unseres Denkens mit der gottgesetzten Wirklichkeit, soweit sie für uns da ist und überhaupt da sein kann, d. h. in ihrem ursächlichen Zusammenhang nachweisbar, in ihrer zielsetzlichen Bestimmung erlebbar oder — wenn ich so sagen darf — nachlebbar erscheint. Das allein entspricht auch der Einheit unseres vernünftigen, menschlichen Selbstbewußtseins, das nimmermehr sich dabei zufrieden geben darf, daß etwas in der Theorie (für das vernünftige Wissen) wahr, in der Praxis (für das gläubige Gefühl) unwahr sein könne, oder daß der Glaube etwas für unser Seelenheil fordere, was dem Wissen, dessen wir nicht ledig gehen können, ob wir nun wollen oder nicht, direct widerspricht oder es dauernd ausschließt.

Jenes tiefe Wort: „wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme" (Joh. 18, 37 ff.) ist nicht blos für den Christen und Dogmatiker von maßgebender Bedeutung, sondern setzt in jedem Menschen jenen Wahrheitssinn voraus, der nicht müde wird zu forschen, bis er zu einheitlicher Ueberzeugung kraft der zeugenden und bezeugenden Macht des Geistes (Joh. 15, 26) gelangt. Dieser Geist soll ja auch in methodischer Weise uns führen und leiten (ὁδηγήσει Joh. 16, 13) in die ganze, in die volle Wahrheit (εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν).

Nicht in speculirender Theorie, nicht in sich selbst übersteigender Reflexion, nicht in mathematischer oder logischer Deduction aus abstracten Principien der Weltweisheit, aber auch nicht mit Berufung auf eine alles eigene Denken ausschließende göttliche oder menschliche Auctorität, sondern nur „in Beweisung des Geistes und der Kraft" (1 Kor. 2, 4) wird theoretisch und praktisch alle Glaubens-

und Offenbarungswahrheit menschlichem Wissen und menschlicher Erkenntniß zugänglich werden können.

3. Das hier vorliegende große, wichtige und schwere Erkenntnißproblem läßt sich, wie mir scheint, nur so lösen, daß man der Eigenart des jeweiligen realen Untersuchungsobjects durch ein entsprechendes methodisch begründetes Idealprincip gerecht wird.

Das strebten auch unsere alten Dogmatiker an, wenn sie die Verschiedenheit (diversitas nicht contrarietas) der Gebiete betonten und demgemäß ein verschiedenes Erkenntnißprincip (principium cognoscendi) forderten. Nur stellten sie letzteres in zu abstracter Weise hin als „Belehrung der Vernunft durch die Schriftoffenbarung" (ad salutarem informationem) und umgingen die methodische Frage über die Erkennbarkeit der Dinge.

Eines jeden wirklichen Objectes als eines für mich daseienden und werthvollen kann ich nur durch den Glauben unmittelbar gewiß und inne werden. Die Sinne allein machen es nie und nimmer. Sie sind nur die nothwendige Brücke zwischen Außen- und Innenwelt. Ob aber das, wessen ich wahrnehmend innegeworden, der Wirklichkeit entspricht, d. h. wahr ist, nicht blos in mir sich spiegelt wie eine Fata morgana, oder in mir erzeugt ist wie eine Hallucination, sondern die erscheinende und wirkende (deshalb wirkliche) Eigenart der Dinge in mir abspiegelt und wiedergiebt, das ist zunächst Sache des Glaubens, der muthig oder naiv jene Brücke überschreitet. Insofern ist der Glaube eine rein praktische, anfangs noch im Gefühl ruhende Ueberzeugung, weil ihm jene vertrauende Voraussetzung zu Grunde liegt, daß die mich umgebende dingliche Welt und mein eignes Ich für einander angelegt, in gewissem Sinn „homogen" sind, in lebendigem Wechselverhältniß stehen, wie etwa die Wellenbewegung des Lichts und mein Auge, die Schallwellen und das Ohr, die bewegten Luftatome und mein Geruch, die chemisch analysirbaren Stoffelemente und mein Geschmack, die Wärmestrahlung und das Gefühl, die feste Formbildung und mein Tastsinn. Offenbar sind beide „für einander" da und gehören zusammen, wie die honigbergende Blume und die nahrungsuchende Biene. Aehnliches findet sich im Grunde auch auf dem geistigen und religiösen Gebiet. Die in diese irdische Daseins-

welt sich hineinbauende ideale Gotteswelt fordert mit ihrem eigenartigen Licht ein entsprechendes Empfangsorgan. Die Blinden sollen sehend werden, indem ihnen das innere Auge geöffnet wird (Jes. 35, 5; Matth. 11, 5). Das Gotteswort fordert ein empfängliches Ohr: das geweckte Gewissen (Matth. 13, 16). Es giebt einen geistigen Tastsinn, durch den wir das Göttliche fühlen (Apostg. 17, 27). Wir lernen es schmecken, wie freundlich der Herr ist (1 Petr. 2, 3); und das Evangelium wird ein Geruch des Lebens zum Leben denen, die es im Glauben erfahren (1 Kor. 1, 18), ja ein Wohlgeruch der Erkenntniß (2 Kor. 2, 14) denen, die „geübte Sinne" haben. Wie aber diese äußerlichen und innerlichen Dinge, über die „Schwelle" des Bewußtseins schreitend, zu unserem geistigen Eigenthum werden — das hat noch kein Verstand der Verständigen ergrübelt und klar gemacht. Und wo er es versucht, tritt jene bekannte, verhängnißvolle Doppelgefahr ein. Entweder scheitert man an der Klippe des absoluten Skepticismus, der die Wahrheitserforschung und die Möglichkeit jeglicher Gewißheit, also auch alles Wissen und alles Streben nach Wahrheit im Sinne der Pilatusfrage preisgiebt; dann müßte man schließlich, wie das Thier, in den Tag hineinleben und sich mit dem carpe diem im Sinne epikuräischer Lusttheorie begnügen. Oder aber man versteigt sich wie ein Gemsenjäger in unnahbare Gletscherhöhen absoluter Speculation; ja man besteigt, die „Gemsenfreche" überbietend, den Luftballon und sieht sich die Welt „von Oben" an, um sie — in „reinem" Realismus oder Idealismus — aus seinem Hirn „begrifflich", „denkend" zu construiren oder von seinem Flugapparat aus — „linienziehend", wie der ältere Fichte es nannte — aus dem eignen Ich als eine Idealwelt zu entwerfen (zu projiciren)!

Hüten wir uns also vor beiden Extremen und halten wir solchen Gefahren gegenüber muthig und bescheiden daran fest, daß es ohne Glauben unmöglich ist — ich meine nicht blos „Gott zu gefallen", sondern auch — die geheimnißvoll-offenbare Welt „wissend" d. h. in ihrem inneren gesetzmäßig geordneten, causalen und teleologischen Zusammenhange bewußt (reflexionsmäßig) sich

anzueignen. Das gilt ebenso für das Gebiet der uns gegenwärtig umgebenden Natur- und Menschenwelt, wie für die sich uns darbietende, der Vergangenheit angehörende, also nicht direct von uns erlebte und angeschaute Geschichtswelt. Mag es sich um die äußere, sinnlich wahrnehmbare Daseinsform (Natur), mag es sich um die nur durchs Wort uns überlieferte und bezeugte Geistesform des wirklich Seienden (Geschichte) handeln, unser inneres Eigenthum im Sinne des Wissens wird die Natur- und Geisteswelt nur durch jene auf Erfahrung ruhende Glaubensgewißheit, die sich aber einem stetigen verificirenden Controlverfahren unterziehen, durch wiederholte Prüfung (Kritik) und Beobachtung (Experiment und ordnende Sammlung) als in sich übereinstimmend darthun muß. Dabei ist es, wie sich für den beschränkten Einzelsinn und die leicht irre gehende Einzelvernunft von selbst versteht, von entscheidender Bedeutung, daß die einseitige und einsame persönliche Beobachtung, auch wo sie sich auf erfahrungsmäßigem Boden individueller Erlebnisse wiederholt hat, sich der bisherigen gemeinsamen (traditionellen, auctoritativ wirkenden) Beobachtung und Prüfung nicht entzieht, sondern sie zur Feststellung des Erfahrungsmaterials verwerthet.

So kann und soll sich auch die im Glauben erlebte und vertrauensvoll, kraft innerer Erfahrung im Gewissen uns zu tröstlicher und beseligender Gewißheit gewordene göttliche Offenbarungswirklichkeit in Christo zu einer faßbaren, im Wissen sich reflectirenden, echt menschlichen Vernunftwahrheit ausgestalten. Auch das Christenthum als gott-menschlich geoffenbarte Heilsreligion kann uns nur auf dem der Sache entsprechenden Erfahrungs- und Denkwege, d. h. gemäß dem Idealprincipe des Glaubens zum Gegenstande methodisch begründeten Wissens werden. Die Eigenart dieser sittlich-religiösen Welt fordert auch eine entsprechende Eigenart der Untersuchungs- und Beweismethode, um dem empfänglichen Innensinn erkennbarer Weise zugänglich zu werden, gerade so wie die äußere materielle Erscheinungswelt nicht ohne den entsprechenden Außensinn und die ihr angepaßte Untersuchungsmethode ein Gegenstand reflectirten und begründeten Wissens werden kann.

Niemand wird den Anspruch erheben, mit dem Auge Töne, und mit dem Ohr Farben wahrnehmen und in ihrem Zusammenhange verstehen zu können. Es wäre eitel Thorheit, wenn das Ohr spräche: „ich bin kein Auge, darum bin ich des Leibes Glied nicht!" Und wenn der „ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör" (1 Kor. 12, 16 ff.)? Die reich gegliederte Welt, die uns erscheint, und der reich gegliederte Leib, der sie wahrnimmt, fordern sich gegenseitig, um in verständnißvolle, weil lebensvolle (organische) Berührung zu kommen. So fordert auch der Gegenstand christlichen Glaubens (die Offenbarungswahrheit) den empfänglichen Innensinn, um die zunächst unmittelbare Gewißheit zu verständigem, mittheilbarem und methodisch beweisbarem Wissen zu erheben. Ob und wie das im Einzelnen zu geschehen hat, um das erfahrungsmäßig gewonnene, auf dem Glauben ruhende Wissen zu einer in sich geschlossenen Wissenschaft auszugestalten, haben wir nunmehr weiter zu beleuchten, indem wir den Unterschied und die Beziehungen zwischen Natur- und Geisteswissenschaft (§ 21), zwischen Philosophie und theologischer Glaubenswissenschaft (§ 22) uns klar zu machen suchen.

§ 20. Zusammenfassung.

1. Bei der Verhältnißbestimmung von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung liegt eine Doppelgefahr nahe: der skeptisch-kritizistische Dualismus fixirt den Gegensatz beider und entzieht das offenbarungsmäßig Geglaubte als praktische oder rein subjective Wahrheit der Möglichkeit theoretischer (objectiver) Vernunftbegründung. Der speculativ-dogmatistische Monismus behauptet die wesentliche Einheit beider derart, daß Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft nur als verschiedene Entwickelungsstufen im Streben nach begrifflich-exacter (objectiver und theoretischer) Wahrheitserkenntniß erscheinen.

2. Jener dualistischen Erkenntnißtheorie liegt das Wahrheitsmoment zu Grunde, daß unser menschliches Wissen stets nur ein relatives bleibt, so daß die Behauptung einer absoluten Vernunfterkenntniß mit Aufhebung des Offenbarungsglaubens auf

Selbsttäuschung oder Anmaßung der sich übersteigenden, sündlich verderbten Menschenvernunft beruht. Dieser monistischen Theorie werden wir insofern eine Berechtigung zugestehen, als das unwiderstehliche Streben nach zusammenhängender Weltanschauung der Einheit unseres vernünftigen Selbstbewußtseins, wie göttlicher Wahrheitsoffenbarung entspricht.

3. Ein lebendiges (organisches) Wechselverhältniß zwischen praktischem Glauben und theoretischem Wissen, wie zwischen göttlicher Offenbarungs- und menschlicher Vernunftwahrheit kann nur durch ein der Eigenart des Untersuchungsobjects entsprechendes Erkenntniß- oder Ideal-Princip hergestellt werden. Nur im Glauben an die sich uns geheimnißvoll offenbarende Gotteswelt in Natur und Geschichte (§§ 8. 16) kann der Mensch kraft äußerer und innerer Erfahrung jene vertrauensvolle Gewißheit erlangen, daß dem empfänglichen, nachforschenden Außen- und Innensinn die natürliche und geistige Welt in erkennbarer Weise zugänglich wird. Diese unmittelbare Glaubensgewißheit bedarf aber steter sachgemäßer Prüfung (kritischer Untersuchung) und wiederholter Beobachtung (methodischer Controle), um Gegenstand vermittelten Wissens und systematisch geordneter Wissenschaft (§ 21) zu werden.

§ 21. Das methodische Verfahren auf dem Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaft.

1. Das im Glauben uns unmittelbar gewiß Gewordene und das erfahrungsmäßige, populäre Wissen (§ 20) sind zwar Anknüpfungspunkte für die Wissenschaft, aber verdienen noch nicht diesen Namen. Dazu bedarf es einer bewußten methodischen Begründung und einer Erfassung des gesetzmäßigen Zusammenhangs der uns erscheinenden Dinge. Ich weiß, daß die Sonne im Sommer länger am Himmel steht, als im Winter. Ich weiß auch aus Erfahrung die Jahreszeiten zu unterscheiden und mein Verhalten ihnen anzupassen. Ich weiß, daß Regen und Sonnenschein wechseln, daß es im Sommer warm, im Winter kalt ist. Aber all dieses praktisch verwerthbare Wissen wird erst dann ein wissenschaftliches, wenn

das betreffende Gebiet gewußter Thatsachen oder Erscheinungen zu einem mehr oder weniger einheitlichen Ganzen von erkannten Gesetzen sich ausgestaltet. Freilich kann dies erst das letzte, vielleicht kaum erreichbare Ziel wissenschaftlicher Erkenntniß sein. Alle Einzeluntersuchung, die zu diesem Ziel führt, ist wissenschaftliche Vorarbeit im Dienste der Wahrheit; diese besteht aber immer in der nachgewiesenen Uebereinstimmung der untersuchten Einzelerscheinungen mit einer (zunächst hypothetisch) vorausgesetzten wirkenden Ursache. Und sie bewährt sich als wissenschaftlich (theoretisch) begründete Wahrheit in dem Maße, als sie nicht blos die bisher beobachtete Thatsachenreihe erklärt, sondern auch für die Zukunft voraussagbare Erscheinungen im Lichte der gewonnenen Erkenntniß verstehen lehrt. Was uns Wahrheit geworden ist, das wissen wir. Wovon wir im Zusammenhange wissen, daß und warum es wahr ist und stetig wahr bleibt, wissen wir wissenschaftlich. Der „Ursachen-Sinn" — wie Nietzsche sich ausdrückt — ist der Anknüpfungspunkt für alles wissenschaftliche Denken, und der „Zweck-Sinn", möchte ich hinzufügen, ist die Bedingung für die Fruchtbarkeit und Verwerthbarkeit unserer wissenschaftlichen Forschung.

Es besteht daher die Wissenschaft nie in der bloßen Sammlung oder genauen Beschreibung der Einzeldinge oder constatirbarer Einzelthatsachen. Das mag nothwendige und unumgängliche Vorarbeit sein, ein Kärrnerdienst für den gewaltigen Gesammtbau. Aber auch diese Vorarbeit verlangt, um der strengen, der sogen. „exacten" Wissenschaft zu dienen und „positive" Resultate zu Tage zu fördern, eine bewußte Sammelmethode und kritisches Verfahren. Man pflegt gewöhnlich nur den sogen. Naturwissenschaften, sei es auf empirischem, sei es auf mathematischem Gebiete, die „Exactheit" zuzugestehen. Wir haben es schon wiederholt hervorheben müssen und werden es (s. w. u. 2 u. 3) beim Vergleich der Natur- und Geisteswissenschaft von Neuem wahrzunehmen Gelegenheit haben, daß dieser Anspruch ein ungerechter und anmaßender ist. Er beruht m. E. auf einem Mißbrauch des Wortes „exact". Man pflegt heutzutage bis in die untersten Schichten des Volks,

namentlich in ſocialiſtiſchen Maſſenverſammlungen, die „Wiſſenſchaft“ als ſolche andächtig zu verehren und meint damit ſtets die allein für exact geltende „Naturwiſſenſchaft“. Trotz aller Warnung beſonnener Forſcher (ſ. o. S. 14 ff.) hat ſich dieſer Sprachgebrauch derart eingebürgert, daß man ſeine Berechtigung kaum mehr der Prüfung werth hält. Und doch beruht er auf einer Selbſttäuſchung oder einem Mißverſtande.

„Poſitiv“ iſt jede Wiſſenſchaft, ſofern ihr ein gegebenes Unterſuchungsobject vorliegt; und „exact“ wird ſie, wenn ſie Denkwege einſchlägt, die dem zu unterſuchenden Gegenſtande entſprechen. Sie wird z. B. inexact, wenn ſie das auf innere Erfahrung zurückzuführende geiſtige, ſittliche, religiöſe Seelenleben mit dem Mikroskop oder Secirmeſſer unterſuchen will, wie es bornirte Materialiſten verſuchten; oder wenn ſie das auf ſinnlicher Wahrnehmung Beruhende und durch wiederholte Beobachtung allein Conſtatirbare, experimentell oder mathematiſch Beweisbare durch geiſtige Intuition erfaſſen oder aus abſtracten Begriffen ſpeculativ herausconſtruiren will, wie es ſchwarmgeiſtige oder vornehme Idealiſten anſtrebten. Exact iſt die Wiſſenſchaft nur, — aber dann auch jede, ganz abgeſehen von ihrem Unterſuchungsfeld — ſofern ſie methodiſch und ihrem Gegenſtande entſprechend die Erfahrungsthatſachen feſtzuſtellen ſucht, ſie reden läßt und dem eigenartigen cauſalen Zuſammenhange der erſcheinenden Dinge nachdenkt d. h. ihn nicht (a priori) ausklügelt oder apodiktiſch behauptet, ſondern ihrer Spur folgend (a posteriori) ſie zu verſtehen und nachzuweiſen ſucht.

Daher wird auf jedem Gebiete der Geiſteswiſſenſchaft wie der Naturwiſſenſchaft die wiederholte Beobachtung einerſeits, die prüfende Erforſchung der Thatſachen andererſeits die erſte Grundbedingung ihrer „Strenge“ d. h. Exactheit ſein. Die ſammelnde Beobachtung, die darauf ausgeht, das Gleichartige in den Maſſenerſcheinungen zuſammenzuordnen (z. B. in der Statiſtik) und aus der zeiträumlich zu Tage tretenden Bewegung der Einzelerſcheinungen Schlüſſe zu ziehen auf die bewegenden Kräfte, nennt

man bekanntlich das inductive Verfahren. Ohne solche Induction d. h. Einführung in das erfahrungsmäßig Feststellbare und Schlußfolgerung aus dem Einzelnen aufs Ganze, von Unten nach Oben, vom Realen auf das Ideale, von der wiederholten Beobachtung auf eine stetige Regel oder ein empirisches Gesetz der Bewegung kann überhaupt keine Wissenschaft zu Stande kommen. Mit der Induction geht aber stets Hand in Hand jenes analytische Verfahren, das eine noch verworrene Gesammterscheinung in ihre einzelnen Ur-Theile zu zerlegen sucht, um sich über ihre gleichbleibende Eigenart, sowie über ihre Zusammengehörigkeit und gegenseitige Bedingtheit ein Urtheil zu bilden (analytisches Urtheil im Unterschied vom synthetischen s. w. u.).

Um aber richtig beobachten, Gleichartiges sammeln, Zusammengesetztes in seine Einzelelemente zerlegen zu können, bedarf es der prüfenden Erforschung der Einzelthatsachen. Das ist ohne Unterscheidungsgabe (*χάρισμα διακρίσεως*) nicht denkbar. Unterscheiden lernen, nicht Zusammengehöriges aussondern und Zusammengehöriges ins rechte Licht stellen, um seinen Zusammenhang verständlich zu machen, heißt nichts anderes als — Kritik üben. Wissenschaft ohne kritisches Verfahren ist ein Unding, eine Unmöglichkeit. Und die Theologie als christliche Glaubenswissenschaft macht, wie wir gesehen haben (s. o. S. 284 ff.) und noch sehen werden (§ 23 f.), hievon durchaus keine Ausnahme.

Aber sammelnde Beobachtung, theilende Zerlegung und unterscheidende Beurtheilung ist auf keinem Gebiete der Wissenschaft, wo ich — nach Fichte's Ausdruck — um mein Wissen wissen und Anderen wie mir selbst eingehend Rede stehen muß, denkbar oder wirklich, ohne empfänglichen Sinn für das Untersuchungsobject, ohne volle begeisterte und liebevolle Hingebung an den Gegenstand und ohne bescheidenen Respect vor den Erfahrungsthatsachen und bisherigen Errungenschaften der Auctoritäten auf den betreffenden Gebieten. Es ist nicht blos unrichtig, vielmehr einfach Unsinn und Einbildung, wenn man meint, die Wissenschaft müsse, um „exact" zu sein, schlechterdings immer von vorn anfangen, damit Jeder

ſein eigenes Wiſſen ſich erringen und auch verantworten könne. Es ſteht vielmehr ein Jeder auf den Schultern der Andern. Er kann und ſoll der Ueberlieferung nicht ledig gehen, ſondern ſie verwerthen und ſich aneignen, um *frei*, um *ſelbſtändig* und nicht als irrlichterirender Schwärmer zu forſchen. Kritiklos wird und braucht er nichts hinzunehmen. Die eigne Erfahrung (Empirie) und das Nacherleben (in verificirender Controle) werden zur vollen wiſſenſchaftlichen *Erwerbung* des *Ererbten* ſtets nöthig ſein. Aber ohne Erbgut, ohne den Reichthum bisheriger Erfahrung Anderer, ohne ehrfürchtige Verwerthung der Ueberlieferung und Gemeinſchaftsarbeit (Tradition) bliebe der Einzelforſcher ein in fruchtloſer Arbeit ſich zerquälender Siſyphus.

Alles was wir bisher als zu „exacter" Wiſſenſchaft gehörend hervorhoben: wiederholte Beobachtung und prüfende Erforſchung der Einzelthatſachen (Induction, Analyſe, Kritik) darf jedoch immer nur als *Vorarbeit* gelten. Die eigentliche Aufgabe, das Ziel der Wiſſenſchaft wird ſtets das verſtändnißvolle und begründete Erfaſſen des *Zuſammenhangs* der Dinge und Einzelerſcheinungen ſein müſſen. Ich ſage abſichtlich nicht: der „Zuſammenhänge"! Dieſe widerwärtig klingende und logiſch unmögliche Mehrzahlform des feinen Wortes hat man erſt neuerdings aufgebracht. Wie man nicht von wiſſenſchaftlich analyſirbaren „Inhalten", ſo ſollte man auch nie von „Zuſammenhängen" reden. Denn der „Inhalt" iſt ja eben Bezeichnung für das Zuſammengefaßte (ein Collectivum) und der „Zuſammenhang" iſt nichts anderes, als der Ausdruck für die *urſächliche* Verknüpfung mitten im zeiträumlichen Neben- und Nacheinander der Einzeldinge. So lange die Wiſſenſchaft nur Einzeldinge ſammelt, ſichtet, unterſucht, verdient ſie nicht ihren Namen, geſchweige denn das Epitheton der Exactheit. Denn in Wirklichkeit — das iſt wenigſtens unſer feſter Glaube (unſere *ὑπόστασις*!) — ſind es nicht die „Atome" (kein Menſch hat ſie geſehen!), nicht die vereinzelten Dinge (dieſe ſind nur abſtract, d. h. abgezogen von der Wirklichkeit zu denken!), die als ſolche exiſtiren und uns intereſſiren. Die Welt — der Kosmos — iſt ein reich gegliedertes

und schön geschmücktes Ganze, das freilich überall den desorganisirenden Zerstörungstrieb, den Todeskeim und den häßlichen, weil nicht auf Liebe, sondern auf Haß beruhenden Wettbewerb des Lebens auf Kosten des Andern beim „Kampf ums Dasein" in sich birgt. Aber doch besteht sie als zusammenhängendes Ganze und will als solches erfaßt und verstanden sein, ja, wann und wo es noth thut, als eine Gotteswelt reorganisirt und einem höchsten Gut, einem zu erstrebenden Ideal, einem Reich höherer Zwecke dienstbar gemacht werden.

Soll die Wissenschaft in diesen Zusammenhang eindringen und ihn fürs Leben fruchtbar machen — und welcher Besonnene wird ihr diese Doppelaufgabe bestreiten — so wird sie mit der Einzelbeobachtung, Ausscheidung und Prüfung stets auch entwickelnde Deutung und Zusammenfassung anstreben. Aus Einem (idealen) Grundgedanken das Ganze zu verstehen und zu entwickeln versuchen, aus Einem Princip die Einzelerscheinungen herleiten und begründen können — das nennt man das deductive (aprioriſche) oder speculative Verfahren. Die Synthese und Hypothese spielen dabei eine wichtige Rolle. Durch jene wird das Einzelne (kraft eines synthetischen Urtheils a priori) eingegliedert in ein geistiges Ganze, wo Eins mit dem Andern logisch verknüpft und Alles von jenem Grundgedanken beherrscht erscheint. Wir nennen es dann ein wissenschaftliches System, wobei wir nicht an ein zufällig Geschichtetes oder willkürlich Zusammengesetztes denken dürfen, sondern an ein lebensvolles Ganzes, an einen Organismus, dem das „geistige Band" (Princip) zur Verknüpfung der einzelnen Gliedmaßen (Artikel) nicht fehlt. Durch die Hypothese aber wird für ein mehr oder weniger weites, erfahrungsmäßig vorliegendes Gebiet der beobachteten Erscheinungen eine Erklärung geboten, deren anfänglich versuchsweise Geltung an Berechtigung und an Wahrscheinlichkeit je nach der Möglichkeit widerspruchsloser Erklärung und zusammenhängender Auffassung des Wirklichen wächst. Logisch betrachtet kann und soll der gesuchte Zusammenhang unter den Gesichtspunkt eines „Gesetzes" in doppeltem Sinne gestellt werden: in

cauſaler Hinſicht, d. h. als meßbarer (controlirbarer) Ausdruck regelmäßiger, urſächlich zuſammenhängender Erſcheinungen; und in teleologiſcher Hinſicht, d. h. als maßgebender (normativer) Ausdruck einer zielſtrebigen, die Zukunft regelnden und beherrſchenden zweckvollen Entwickelung. Auf jenem Wege wird theoretiſch für unſer Denken die Wahrheit durch ſogen. immanente Geſetze erhärtet; auf dieſem wird ſie praktiſch für unſer Leben verwerthet und durch normative Geſetze fruchtbar gemacht. Dort entſcheidet das Seins- oder Sachurtheil, hier das Zweck- oder Werthurtheil.

Es läge nun nahe — und Viele haben es verſucht, dadurch Klarheit zu ſchaffen auf dieſem verworrenen Gebiete — die eine Methode der Unterſuchung, nämlich die inductive und mathematiſche mit dem Ziel der Aufſtellung cauſaler Geſetze und erzwingbarer Beweiſe, ganz und gar den Naturwiſſenſchaften zuzuſchreiben. Dem gegenüber ſollen dann die Geiſteswiſſenſchaften — die man deshalb wohl auch moraliſche genannt hat (moral science bei Carlyle, Herbert Spencer, J. St. Mill u. A.), der deductiven Methode ſich bedienen und die Aufgabe haben, normative d. h. gebietende und nöthigende Geſetze aufzuſtellen, um den gemeingiltigen Werth und die praktiſch bedeutſame Wahrheit des wiſſenſchaftlich Erkannten darzuthun, ohne einen mathematiſch zwingenden Beweis oder eine objectiv theoretiſche Erkenntniß zu fordern oder darzubieten. Bei dieſer Auffaſſung fielen Natur- und Geiſteswiſſenſchaft ganz auseinander. Es fände kaum eine Wechſelbeziehung ſtatt, und wir liefen Gefahr, bei doppelter Methodik und ganz heterogenem Unterſuchungsfeld eine zwieſpältige Weltanſchauung herbeizuführen: zunächſt jene rein materialiſtiſche oder poſitiviſtiſche, die kraft ſtrenger (exacter) Wiſſenſchaft die unbedingt und allein herrſchenden „Geſetze“ der ſinnlichen Erſcheinungswelt als das einzig Wirkliche und Wahre zu erfaſſen und in den Dienſt menſchlicher Culturarbeit zu ſtellen ſucht. Das iſt dann das, was man „moderne“ und ſpecifiſch wiſſenſchaftliche „Weltanſchauung“ — etwa im Sinne des Comte'ſchen Poſitivismus — zu nennen pflegt. Dem gegenüber müßte ſich dann die ſogen. ideale Weltanſchauung — unter Verzicht auf „ſtrenge“

(exacte) Wissenschaft und objectiv theoretische oder metaphysische Begründung — mit einem historischen Wahrscheinlichkeitsbeweis von lediglich praktischer Bedeutung begnügen, wobei man dem naturwissenschaftlichen „Welterkennen" das Recht bestreitet, in dieses sacrosancte Gebiet der „Freiheit", der „moralischen" Gewißheit in Betreff einer höheren, gewissermaßen „jenseitigen" (transscendentalen) Ewigkeitswelt drein zu reden (so Kant und die Neukantianer).

Mir scheint, daß trotz aller Verschiedenheit der Denkwege und der Erkenntnißgebiete, beide — Natur- wie Geisteswissenschaft — dazu berufen sind, in möglichst exacter, d. h. streng sachgemäßer Weise der Wahrheitserforschung zu dienen. Und beide thun sie es auf Grund der Erfahrung und mit Verwerthung der sich uns darbietenden sinnlichen und geistigen, natürlichen und geschichtlichen Erscheinungswelt. Ihr Unterschied wird bei sauberer Grenzregulirung ein freundliches Wechselverhältniß herbeiführen, da sie beide sich dessen bewußt bleiben müssen, daß sie unlösbaren Problemen gegenüberstehen und daß menschliche Wissenschaft als solche stets sich ihrer relativen Geltung bewußt bleiben muß. Fassen wir unter diesem Gesichtspunkte zunächst die Naturwissenschaft ins Auge.

2. Der Naturwissenschaft werden heut zu Tage überall Triumphpforten errichtet. Mit klingendem Spiele hält sie ihren Einzug und wird selbst von der urtheilslosen Masse bejubelt. Ihre siegreichen Erfolge sind ja auch unbestreitbar. Unser gesammtes Culturleben ist deß ein Zeuge. Ja, selbst die Fortschritte des Reiches Gottes, z. B. die weitgreifende Missionsarbeit ist zum Theil ihren Errungenschaften zuzuschreiben. Sie hat Brücken und Wege gebaut zu weit entlegenen, durch Meeresströme und Gebirgswälle getrennten Weltreichen. Sie spannt ihre elektrischen Netze über alle Culturländer. Sie erleichtert durch Maschine und Dampfkraft die menschliche Arbeit. Noch mehr: sie hat den geistigen Austausch und Sprachverkehr dermaßen erweitert, daß Raum und Zeit keine hemmenden Schranken mehr zu sein scheinen. Die Technik der Buchdruckerkunst, die modernen Formen der auch die Luft in ihren

Dienſt ziehenden Verkehrswege, die geſteigerte Arbeitsleiſtung durch die Maſchine, der Aufſchwung der ſchönen Künſte durch die Verfeinerung der Darſtellungsmittel und Inſtrumente, die Hebung der Volkswohlfahrt durch Vervollkommnung der Agricultur, ja ſelbſt die Möglichkeit architektoniſchen Aufbaus von Kirchen und Paläſten im Dienſte idealer Intereſſen — wir verdanken ſie ſammt und ſonders den Erfolgen naturwiſſenſchaftlicher und mathematiſcher Forſchung. Auch daß wir die Erde nicht mehr — wie in alter Zeit — (geocentriſch) als den Mittelpunkt des Weltganzen anſehen, ſondern als einen ſich geſetzmäßig bewegenden, geringfügigen Theil, ja als einen winzigen Punkt im gewaltigen Kosmos und ſeiner mathematiſch berechenbaren Bewegung erkannt haben; daß der „Himmel“ nicht ein „Gewölbe“, ein geſtirntes „Firmament“ iſt, wo Gott „jenſeits“ der Sterne thront, werden wir Vertreter der Geiſteswiſſenſchaft oder wir chriſtliche Theologen neidlos zuzugeſtehen haben als einen großartigen, mathematiſch beweisbaren Erfolg der auf Kopernikus und Kepler, Galilei und Newton zurückzuführenden exacten Wiſſenſchaft und ihrer Gravitationstheorie.

Soll und will ſie aber „exact“ ſein und bleiben, ſo darf die mathematiſch-phyſikaliſche Wiſſenſchaft nicht über die „Grenzen des Naturerkennens“ hinausgehen wollen (vgl. Dubois-Reymond 4. Aufl. S. 28). Nicht blos die „ſieben Welträthſel“ wird ſie reſpectiren müſſen: nein, tauſende treten ihr entgegen. Und trotz Spectralanalyſe und Fernrohr, trotz Licht- und Wärmetheorie, trotz Elektricität und Magnetismus, trotz aller Vibrations- und Undulationstheorien wird ſie weder die Geheimniſſe des Himmels (des Aethers z. B.) erklären, noch das Grundgeheimniß der Materie begreifen können. Wir brauchen nicht blos an das Myſterium der „belebten Atome“ zu erinnern, die noch kein Verſtand der Verſtändigen erfaßt hat und erfaſſen kann. Ueberall, wo neue Entwickelungsknoten, neue Lebenserſcheinungen zu Tage treten, erlahmt der hochſtrebende Flug und verbaut ſich der ebene Weg exacter Wiſſenſchaft. Aus dem Anorganiſchen das Organiſche herzuleiten, durch chemiſche Scheidung oder Zuſammenſetzung (Analyſe und Syntheſe)

die Zelle, das Protoplasma, den Lebenskeim herzustellen oder auch nur verständlich zu machen, ist noch niemanden gelungen, kann und wird nie gelingen. Warum? Weil hier das Schöpfungsgeheimniß dem Naturforscher unübersteigbare, seinen experimentellen Untersuchungsmitteln unzugängliche Schranken entgegensetzt. Und nun vollends das Problem des Bewußtseins, das Ineinander von Geist und Leib, Kraft und Stoff, Ursache und Wirkung, Unsichtbarem und Sichtbarem, kurz das ganze Functionsverhältniß zwischen Höherem und Niederem, Idealem und Realem — wie will der exacte Mathematiker oder experimentell verfahrende Physiker und Psychophysiker es erfassen! Ist ihm doch der uns Menschen für alles Culturleben und Gemeinschaftsstreben nothwendige Freiheits- und Zweckbegriff eine unübersteigbare Schranke, geschweige denn die Gottesidee und der Schöpfungsgedanke! Mag er zehnmal das „l'homme machine" als materialistisches Dogma auf seine Fahne schreiben: diese „Maschine" läßt sich nicht „stoppen" und jenes Dogma bleibt unfruchtbar. Warum? Weil der geistige Lebensdrang eine unwiderstehliche Macht ist; weil der metaphysische Sinn des Menschen an die Schranken des Physischen sich nicht binden läßt. Seine höhere geistige Bestimmung, sein unwiderstehlicher, idealer Ewigkeitsdrang, ja die Entstehung der Sprache, der geschichtliche Fortschritt in bewußter zwecksetzender That, die Gemeinschaftsbildungen in Sitte und Religion, in Rechts- und Staatsformen, in Kunst und Wissenschaft — sie bleiben für den Naturforscher, wenn er exact sein, d. h. sich auf die ihm vorzugsweise eignende Methode der Induction und der Aufstellung hypothetischer Gesetze besinnen will, schlechthin unerreichbar, eine terra incognita. Oder will er mit den mathematischen „Axiomen" des „unendlich Kleinen" und „unendlich Großen" an den göttlichen Ewigkeitsgedanken heranreichen? Findet er hier, in seinem Untersuchungsgebiet, in seiner „Kraft- und Stoff"-Theorie irgendwo jenen Archimedespunkt, der die Welt der materiellen Nothwendigkeit aus ihren Angeln hebt und dem Freiheitsgedanken, dem idealen Streben, der höheren geistigen Schwungkraft den festen Boden bereitet? Das alte, triviale

„Schuſter bleib bei deinem Leiſten“ — ne sutor supra crepidam — behält allen materialiſtiſchen Poſitiviſten gegenüber als Warnungsruf ſeine volle Bedeutung. Nur durch beſonnene Selbſtbeſcheidung iſt „die Ueberwindung des wiſſenſchaftlichen Materialismus“ (Oſtwald, ſ. o. S. 14) möglich.

Aber jene Mahnung gilt auch den Naturphiloſophen gegenüber, die durch Analogieſchlüſſe à la H. Drummond die ganze Geiſteswelt als ein nur graduell höheres Gebiet aus den „Geſetzen der Natur“ meinen darlegen und „entwickeln“ zu können. Dies giebt nur unſägliche Verwirrung. Es iſt ein aller wiſſenſchaftlichen Exactheit baares Spielen mit unklaren Bildern und Gleichniſſen, die zwar poetiſch ſchön, geiſtig anregend, ja für den tiefſinnigen Denker immerhin bedeutſam ſein können. Denn es iſt Ein und derſelbe lebendige Gott, der als Herr der Natur und Geſchichte die Welt als eine geiſtleibliche gewollt und in aufſteigend analogen Entwickelungsformen ideal gedacht und real geſchaffen hat. Für populäre Bilderſprache erſchiene jene Methode der Analogien verwerthbar. Unſere Wortformen für geiſtig ideale Begriffe ſind durchgehends Gleichniſſe, aus der ſinnlichen Erſcheinungs- und Erfahrungswelt entnommene Symbole. Chriſtus ſelbſt hat ſie geheiligt durch ſeine Gleichnißreden und dadurch die Naturordnung als eine das Gottesreich abſpiegelnde anerkannt. Aber wiſſenſchaftlich exact iſt ſolche Redeweiſe nicht, weil der Freiheitsgedanke, die menſchliche Fähigkeit des Neinſagens, der eigenwilligen oder ſittlich normalen Verwendung und zweckvollen Verwerthung der Naturdinge (auch der „Naturgeſetze“) alle ſinnliche Erfahrung überſteigt und aus der Stetigkeit der materiell bedingten Erſcheinungswelt ſchlechterdings unerklärbar iſt.

Für den exacten Naturforſcher wird alſo — ſeinem Unterſuchungsgebiet (der ſinnlich wahrnehmbaren Erſcheinungswelt) und ſeiner Unterſuchungsmethode (inductives Verfahren) entſprechend — die ſammelnde Einzelbeobachtung und das wiederholte Experiment das Hauptmittel ſein und bleiben für die Conſtatirung der Thatſachen und ihres urſächlichen, ſtetigen d. h. geſetzmäßigen Zuſammen-

hangs. Dazu dienen vor Allem die chemische Analyse, die makro- und mikroskopische Untersuchung, das Wiegen und Wägen der elementaren „Dinge", kurz alle die Inductionsapparate, die einen Inductionsschluß aus den wiederholt beobachteten, sinnlich wahrnehmbaren Einzelerscheinungen auf allgemein wirkende Ursachen, auf ein durchschlagendes „Gesetz" ermöglichen. Dazu kommt das mathematische Verfahren und die exacte Meßmethode, die auf diesem Gebiet einen gewissermaßen zwingenden Beweis ermöglichen. Endlich steht auch dem Naturforscher das gleichsam divinatorische Verfahren zu Gebote. Er nimmt die Hypothese zu Hilfe, um Lücken zu ergänzen und in deductiver Weise, durch Speculation den noch fehlenden Zusammenhang herzustellen oder wahrscheinlich zu machen. Aber über einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit kommt er hier nicht hinaus. Die von ihm construirten „Gesetze" sind nicht die allein herrschenden oder „absolut" giltigen. Er kann und soll sie zwar technisch für das irdisch menschliche Culturleben verwerthen. Dort werden die gefundenen „Naturgesetze" in der That zu gebietenden (normativen) Regeln. Hier gilt der alte Baco'sche Satz (Aphorism. de interpret. naturae et regno hominis 3): „Natura non nisi parendo vincitur" d. h. die Natur beherrscht, wer ihr gehorcht. Ja, noch mehr: auf allen geistigen und sittlichen Gebieten, in der Sprache wie in den Kunstregeln, im Dienste des staatlichen Rechtsorganismus oder der kirchlichen Gemeinschaftsbildung, überall wo gesetzmäßige Gliederung und Architektonik die Bedingung ist für gegenseitige Verständigung und gemeinsamen Fortschritt, wird das Naturgesetz, dessen tiefere Erkenntniß wir jenen exacten Forschern verdanken, respectirt und verwerthet werden müssen. Mit Recht erinnert Dilthey (Einl. in die Geisteswiss. I, S. 23) daran, daß selbst das Genie der Sprache wie der Musik, die Grammatik, wie die Harmonielehre an die Resultate der Naturforschung (ich erinnere an Steinthal und Helmholtz) gebunden erscheint. In diesem Sinne hat z. B. Schäffle's oder P. Lilienfeld's Versuch, „Bau und Leben des socialen Körpers" aus Naturanalogien zu erklären, eine relative Berechtigung, weil die

„Geſetze der Natur- und der Geiſteswelt“ (Drummond) ſich thatſächlich nicht widerſprechen, ſondern trotz aller qualitativen Unterſchiedenheit auf einen gemeinſamen Lebenshintergrund hinweiſen (ſo Rümelin, „Geſetze in der Geſchichte“).

Aber — qui bene distinguit, bene docet. Nur wer gut zu unterſcheiden gelernt hat, kann erfolgreich lehren. Will der Naturforſcher die Welt der Ideen meiſtern oder derart bemeiſtern, daß er ſie den Geſetzen der materiellen Weltentwickelung unterſtellt (Materialismus) oder mit Nichtachtung des Uebernatürlichen und Ueberſinnlichen, der metaphyſiſchen und ethiſchen Realitäten nur das ſinnlich und techniſch Verwerthbare für wirklich hält (Poſitivismus), ſo bewegt er ſich in der Sphäre des Dogmatismus, der unbewieſenen und unbeweisbaren abergläubiſch gefärbten Behauptung (ſ. o. S. 12 ff.). Auf dieſem Wege wird nur Confuſion erzeugt; und die gewaltſame Union ruft auch hier — wegen unklarer Grenzregulirung — unerquicklichen Streit wach. Der Naturforſcher wird zum anmaßenden Naturphiloſophen und „conſtruirt“ eine Sinnenwelt, welche die hochwichtigen Thatſachen der inneren Erfahrung und des freiheitlichen, geiſtig-zweckſetzenden Strebens unerklärt läßt. Der Menſch aber — zunächſt vielleicht in ſeinem „dunklen Drange“, im Gefühl der Nothwendigkeit, wie es auch den naturwiſſenſchaftlichen Skeptiker oder Dogmatiſten ſchlechterdings nicht los läßt — redet und handelt, denkt und geſtaltet ſich trotz alledem ſeine Idealwelt, die über Zeit und Raum hinausgreift; ja, er führt ſie ins Leben ein. Er ſetzt ſie in That um und fragt weder den Materialiſten noch den Poſitiviſten, weder den „exacten“ Empiriker, noch den demonſtrirenden Mathematiker um Erlaubniß. Ja, dieſe Tollheit, dieſer unabweisbare „Wahnwitz“ eines Glaubens an eine geiſtige Ewigkeitswelt, die nicht im nebuloſen „Jenſeits“ liegt, ſondern in dieſe wirkliche Sinnenwelt wahrheitsmächtig und wirkungskräftig ſich hineinbaut, dieſe gewaltige Praxis einer Jahrtauſende umfaſſenden Geſchichtsüberlieferung, dieſer ſocial- und perſonalethiſche Thatendrang, dieſe äſthetiſche und politiſche, ſittliche und religiöſe Schaffensfreudigkeit und Gemeinſchaftsbildung — ſie

lassen sich nicht eindämmen oder gar wegleugnen durch materialistische oder positivistische Machtsprüche. Nein, diese „Thorheit", dieser „idealistische Wahnwitz" hat sogar Methode und zwar seine eigenartige, streng wissenschaftliche (exacte), weil dem Untersuchungsobject entsprechende Methode der Untersuchung und der Wahrheitscontrole. Er fordert aber auch ein seinem Gegenstande entsprechendes Erkenntnißorgan, einen Innensinn, der uns das weite Gebiet der inneren Erfahrung zugänglich macht. Denn hier gilt der Satz: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt; oder: nur Liebe hat Verständniß.

3. Damit haben wir das weite Gebiet der *Geisteswissenschaft* betreten, in welchem unsere Specialdisciplin, die Dogmatik als gegliedertes System christlicher Heilswahrheit eine Art Höhepunkt bildet. Da stellt sich uns nun sofort eine scheinbar unüberwindliche Schwierigkeit entgegen: Die nähere Bestimmung des Begriffs „Geisteswissenschaft" ist weder leicht, noch allgemein zugestanden. Man sieht, wie bedeutende Forscher — ich erinnere an *Wundt* und *Dilthey* — sich abquälen mit dem Versuch klarer Grenzregulirung. „Das Ganze der Wissenschaften," — sagt Dilthey (a. a. O. S. 5) — „welche die *geschichtlich-gesellschaftliche* Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande hat, fassen wir unter dem Namen der Geisteswissenschaften zusammen." So bilden nach ihm „Natur- und Geisteswissenschaften die zwei Hälften des globus intellectualis", wobei die eine sich auf sinnliche (Sensation), die andere auf innere Wahrnehmung (Reflexion) gründen soll. Daraus entstünde die „Unvergleichbarkeit des Geistigen mit aller Naturordnung" (wegen Spontaneität des Willens). — Allein hier droht eine zwiespältige (dualistische) Auffassung, das andere Extrem der monistischen, Platz zu greifen. Wir dürfen als Vertreter der Geisteswissenschaft nie vergessen, daß der Naturforscher in der sinnlichen Lebenssphäre doch stets geistige (unsichtbare) Lebensbeziehungen reflexionsmäßig, ja in den allerabstractesten mathematischen Formeln zu erfassen und zu erweisen sucht. Und auf der anderen Seite muß sich der Vertreter der Geisteswissenschaft — wie wir schon

andeuteten — ſtets deſſen bewußt bleiben, daß er den Geiſt als ſolchen — ſei es nun der Gottes- oder der Menſchengeiſt — in ſeiner abſtracten „Abſolutheit“ oder ſchlechthin überſinnlichen Eigenart ſchlechterdings nicht erfaſſen, verſtehen, geſchweige denn demonſtriren kann und ſoll. Nirgends iſt der Geiſt „an ſich“ unterſuchbar, trotz dem Carteſius'ſchen cogito ergo sum! Die „angeborenen Ideen“ ſind m. E. eine Fiction. Und ſelbſt jener Leibniz'ſche Satz, der das nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu durch den Zuſatz: nisi ipse intellectus einſchränkt, ſcheint mir unſerer Erfahrung nicht zu entſprechen. Denn nirgends *wirkt* der Geiſt ohne das ſinnlich hörbare Wort und die ſinnlich wahrnehmbare That. Und nirgends wird unſer bewußter Geiſt geweckt oder gelangt zum perſönlichen Selbſtbewußtſein ohne die Wort- und Thatüberlieferung menſchlicher Gemeinſchaft. Der Menſch bliebe ein homo ferus, ein thierähnliches Weſen ohne jene Elemente der Tradition. Ja noch mehr: nirgends iſt der Geiſt als ſolcher auch nur unterſuchbar, wo er nicht durch ſinnlich-naturhafte (zeiträumliche) Darſtellungsmittel (Laute und Handlungen) unſeren Sinnen zugänglich würde, kurz in die „Erſcheinung“ träte. Der ſtreng idealiſtiſche Standpunkt, der auf innere unmittelbare Anſchauung des Geiſtigen (Intuition, Divination, Contemplation, Speculation) zurückweiſt, oder die Welt als „Wille und Vorſtellung“ in das rein ideale, ſubjective Gebiet verweiſt, beruht auf einer Illuſion und erzeugt Schwarmgeiſterei. Man täuſcht ſich dabei inſofern, als alles geiſtige Ahnen und „Schauen“ immer auf vorherige Erfahrung in Wort und That hinweiſt, wie ſie nur in geſchichtlicher Gemeinſchaft und kraft erzieheriſcher Einflüſſe möglich iſt. Das ſahen wir bereits in unſerer Darlegung des Offenbarungsbegriffs (S. 98 ff.). Das „ſprich, daß ich dich ſehe“ gilt auch von dem Geiſte Gottes. Und die Berufung auf „viſionäre“ Offenbarungen verfängt nichts. Denn auch dieſe ſind irgendwie innerweltlich und ſinnlich vermittelt, und knüpfen ſtets, wenn es nicht willkürliche „Träume“ und Einbildungen falſcher Propheten ſein ſollen, an vorhergehende Worte und Thaten Gottes an (ſ. o. S. 273 ff.).

Die Berufung also auf eine rein innerliche Geistesoffenbarung — mag sie auch mit dem Namen der „Inspiration" sich brüsten — ist, gelinde gesagt, eine fromme Täuschung. Es wäre dann für uns jede Controle, jede wissenschaftliche Untersuchung ausgeschlossen, nicht blos wegen der Unzugänglichkeit, sondern auch wegen der Zusammenhangslosigkeit solcher Geisteskundgebung rein von „Innen" oder rein von „Oben", namentlich wenn sie uns eine „jenseitige Welt" vorspiegelt, die mit dem Diesseits im Grunde nichts gemein hat, ja es verneint und abstößt. Der schlechthin „jenseitige Gott" bliebe die gewagteste, unbegründetste und unfruchtbarste Hypothese! Es wäre eine Construction „ins Blaue" ohne festen Erfahrungsgrund, wollten wir als Theologen — näher als theologi crucis — den Männern der Geisteswissenschaft uns zuzählen und doch die schlechthinige Uebergeschichtlichkeit und Uebersinnlichkeit unserer Glaubenswelt behaupten. Es widerspräche auch dem christlichen Grundgedanken, dem „Gott geoffenbart im Fleisch". Das Unendliche, Ewige, schlechthin Unsichtbare und Unhörbare, d. h. der Geist als solcher, der „Geist an sich" wäre für uns überhaupt nicht da, geschweige denn faßbar und wirksam. Ohne Wirklichkeit seiner Erscheinung wäre auch eine „Beweisung des Geistes und der Kraft" unmöglich, ja jede wissenschaftliche Erkennbarkeit des Geistes ausgeschlossen. Rede, daß ich dich erkenne! Handle, daß ich dich vernehme und deine Wirklichkeit in der Wirkung spüre! Setze in Wort und That dein sonst verborgenes Wesen um, bezeuge dich, damit ich mich überzeuge! (S. o. § 7, 2.)

Kurz, nur dort, wo der Geist sozusagen Natur wird, sich einen Leib baut, wo das Ewige zeitlich, das Unendliche räumlich, das Geistige sprachlich, der Wille handelnd sich verkörpert, mit Einem Wort: wo das Göttliche menschlich erscheint, und das Ideale sich auch sinnlich wahrnehmbar in stetiger Entwickelungsreihe real darstellt, können wir nachdenkend und nachforschend auf Grund der Erfahrung ein Verständniß dafür gewinnen und das verstandesmäßig Erfaßte auch vernunftmäßig, d. h. in seinem

inneren (ätiologiſchen und teleologiſchen) Zuſammenhange zu erfaſſen ſuchen.

Es iſt alſo, weſentlich betrachtet, doch nicht das Gebiet der bloßen Natur (oder der uneigentlich ſo genannten „Naturgeſchichte"), das wir hier betreten, ſondern das Gebiet der *Menſchheitsgeſchichte* auf dem Boden der Natur. Nur der Menſch iſt im eigentlichen Sinne geſchichtsfähig. Denn „Geſchichte" nennen wir den Fortgang der in Wort und That zu Tage tretenden Geiſtesbewegung und Culturentwickelung der Menſchheit. Geſchichte iſt die Domäne des redenden und handelnden und daher durch Wortüberlieferung (reſp. in Schriftzeugniſſen und werkzeuglich hergeſtellten Culturdenkmälern) uns zugänglichen, ſelbſtbewußten und ſich ſelbſt beſtimmenden d. h. *perſönlichen* Geiſtes. Eben deshalb bezeichnen wir — a parte potiori fit denominatio — dieſes Geſammtgebiet menſchlicher Forſchung als *Geiſteswiſſenſchaft*. Dabei ſcheint mir *nicht* — wie *Dilthey* betont — das „geſellſchaftliche" Moment das Entſcheidende zu ſein (social science nach Herbert *Spencer*). Denn ſocial geſtalten auch Thiere — Ameiſen, Bienen ꝛc. — ihr eigenartig und fein geregeltes Zuſammenleben; ja ſelbſt auf pflanzlichem Gebiete läßt es ſich nachweiſen z. B. in der ſogen. Symbioſe. Das Charakteriſtiſche aber für das menſchliche Gemeinſchaftsleben iſt und bleibt die alle geſchichtliche Tradition erſt ermöglichende *Sprache* als Ausdruck ſelbſtbewußten *Denkens* und die alle geſchichtliche Fortentwickelung bedingende *Sitte* als Ausdruck eines ſich ſelbſt beſtimmenden, nach Pflichtgeboten handelnden *Willens*.

Auf dieſem menſchlich-geſellſchaftlichen Cultur- und Geſchichtsgebiet drängt ſich nun die Zweifelfrage in den Vordergrund: Iſt das Alles nicht vollkommen unſicher, ungewiß, rein hypothetiſch? Bleiben die „Geſchichtswahrheiten" nicht in gewiſſem Sinne ſtets „zufällige" — wie Leſſing ſie nannte —, ſo daß wir für ſie zwar eine Art von Wahrſcheinlichkeit annehmen dürfen, aber ſie nie „exact" beweiſen und eben deshalb niemandem aufzwingen können? Und die Vorausſetzung einer allem zeiträumlichen Geſchehen zu Grunde liegenden höheren, geiſtigen (metaphyſiſchen) Urſache — iſt

sie nicht eine phantastische Hypothese, ein wissenschaftlich unlösbares und daher unserem denkenden Geiste unzugängliches Problem! Vollends, wenn vom ewigen Gott und seinem Alles bedingenden und belebenden Geiste die Rede ist — was können wir davon wirklich wissen! Ja, ahnen mag man das und mit seiner dichtenden Phantasie in himmlische Sphären des „Jenseits" sich versteigen, mit seinem „Gefühl" sehnsuchts- oder andachtsvoll sich aufschwingen, mit kindlicher oder kindisch-volksthümlicher „Vorstellung" sich in die Arme des Glaubens werfen, für eine unmittelbare Gottesoffenbarung (Inspiration) oder uncontrolirbare „Erfahrung" (Intuition) schwärmen und dabei rein praktische Ziele der Volksbeglückung und Menschheitsbeseligung verfolgen! Aber „wissenschaftlich" solches Alles erhärten und methodisch-exact Anderen andemonstriren, ja es überhaupt nur zu gemeingiltigem Wahrheitsbesitz der Menschheit erheben wollen, das wäre doch der pure Nonsens! — Gewiß. Ja, es wäre nicht nur ein Unsinn, sondern ein Unrecht, eine Anmaßung, weil man sich dann keineswegs blos eines inneren Widerspruchs schuldig machte, sondern nur Täuschung und Verwirrung hervorrufen würde, indem man Ungleichartiges (Incommensurables) doch in gleichartiger Methode und mit demselben Maße zu messen versuchte. Wenn wir Jemandem zumuthen wollten — wie das „exacte" Forscher versuchten, ohne in die Tiefe des Geistes und der geschichtlichen Geistesentwickelung einzudringen — den Wunderbau menschlicher Sprache aus elementaren Naturlauten, die leuchtenden Heldenthaten der Geschichte aus Klima und Bodenverhältnissen (Buckle), die sittlichen Normen nach Maßgabe physischer Nothwendigkeit (Lecky), die Freiheit durch statistische Demonstration (Drobisch), die menschliche Seelenbewegung durch mathematische „Functionen" (Herbart), das Dasein Gottes durch apagogische Beweise und logische Gründe (Wolff-Leibniz) erfassen und erhärten zu wollen — das hieße so viel als auf Wolken reiten, das Meer mit einem Sieb messen, die Sonnenstrahlen und ihre gebrochene Farbenpracht mit dem Ohr hören, den gewaltigen Donner mit dem Auge erfassen und den Geistesodem mit dem

Pulſometer meſſen wollen! Man müßte doch den für wahnwitzig halten, der einen Goethe'ſchen Fauſt nach phyſikaliſchen Lautgeſetzen, eine ſixtiniſche Madonna durch chemiſche Farben- oder Spectralanalyſe, eine Beethoven'ſche Symphonie durch Schallwellentheorie erklären und zum Verſtändniß bringen wollte!

Auf allen dieſen Gebieten geiſtigen Bewußtſeins — mag es ſich um Aeußerungen des Selbſt-, Welt- oder Gottesbewußtſeins handeln — überall, wo Sprache und Sitte, Kunſt und Technik, wo gebietende und nöthigende Regeln in Staat und Geſellſchaft, in Kirche und Schule, in Haus und Familie ſich geltend machen, in geſchichtlichem Fortſchritt heilſam ſich entwickeln oder in geſchichtlichem Rückſchritt heillos ſich verwickeln und zu Scheiter gehen, werden wir der Sache gemäß theils eine andere Art der Erfahrung aufweiſen, theils andere Wege der Unterſuchung betreten müſſen. Zunächſt iſt die ſchon oft von uns betonte „innere Erfahrung" hier eine conditio sine qua non; und zwar nicht die Erfahrung einer „zufälligen" Einzelperſon in irgend einem Augenblick — etwa der Verzückung — ſondern die ſtetig wiederholte, Andern mittheilbare und controlirbare. Es wird auf dem Gebiete der Geiſteswiſſenſchaft die ſogen. Deduction — d. h. die Herleitung und Erklärung der Einzelerſcheinungen aus einer ſich uns aufdrängenden Idee oder aus einem Idealprincip heraus — nicht blos erlaubt ſein, ſondern geradezu in den Vordergrund treten. Der Appell an das ideale Bewußtſein, die Berufung auf höhere Zwecke des Menſchendaſeins, der Weckruf an das Gewiſſen, die Forderung des Glaubens an ein Reich Gottes, an eine Ewigkeitswelt mitten in dieſer Zeitlichkeit — das alles ſind, wiſſenſchaftlich betrachtet, nur Erklärungsverſuche (zunächſt hypothetiſche) für die wirklich vorliegende Geſchichtswelt, näher für die religiös-ſittliche Entwickelung und Beſtimmung der Menſchheit. Wir können alle dieſe idealen Dinge Niemandem rein theoretiſch oder mathematiſch oder phyſikaliſch andemonſtriren. Wir dürfen es nicht einmal wollen, ohne uns einer Principwidrigkeit ſchuldig zu machen. Aber Fleiſch und Blut haben jene idealen Momente doch thatſächlich in der

Menschheitsgeschichte gewonnen, namentlich sofern sich in ihr ein Werden der „Menschheit Gottes" angebahnt hat, ja noch fort und fort anbahnt. Der unausrottbare Ewigkeitsgedanke, die Gottes- und Menschheitsidee, die Heilsidee mit allen ihren Bedingungen und Folgen — sie haben sich hineingebaut nicht blos in das menschliche Innenleben Einzelner, sondern in geschichtliche Wirklichkeit, in historischen Zusammenhang, durch äußeres Zeugniß in Wort und That, traditionell sich fortpflanzend, in zündender Rede, in fortwirkender Handlung, im Herzen der Einzelpersonen und in begeisterter Gemeinschaft. In gewissem Sinne ist uns sogar diese geschichtliche Welt — weil sie eben redend und handelnd d. h. in geistig bewußter Form sich uns darstellt — zugänglicher und verständlicher als die stumme, geheimnißvolle Materie und die vieldeutige Blumensprache der Natur. Der Geist wird nur vom Geiste erfaßt (mens notior corpore). Und hier wie dort ist der Glaube, das Vertrauen zu der steten Wechselwirkung (Functionsverhältniß) von Geist und Materie, die Voraussetzung des Erkennens. Aber auf dem Geschichtsgebiet ist es der sittlich und religiös bedingte Glaube, der als geweckter Innensinn (ideales Organ) die Bedingung des Verständnisses und der Verständigung ist. Das erfordert Hingabe des Willens, volles Interesse für die Sache.

Da gilt es nun, den in Glaubenserfahrung unmittelbar erfaßten Zusammenhang auch tiefer nachdenkend methodisch zu untersuchen. Das ist das unwiderstehliche Bedürfnis und die Aufgabe der Männer der Geisteswissenschaft. Und es wird ihnen das in dem Maße gelingen, als sie aus der Erfahrung heraus den inductiven Nachweis für ihre anfangs nur vorausgesetzten Deductionen zu liefern im Stande sind. Es wird sich die Geisteswissenschaft nie und nimmermehr der verificirenden Controle, dem vernünftigen Nachweis, der kritischen Prüfung entziehen dürfen, wenn sie anders „exact" sein und bleiben will. So wird z. B. auf dem sociologischen Gebiet, in der menschlichen Gesellung und Gesellschaftswissenschaft das statistische Verfahren, d. h. die systematisch geordnete sammelnde Massenbeobachtung gewisse Erfahrungsgesetze

der socialen Bewegung feststellen und verwerthen können. Und überall, wo menschliches Zusammenleben durch die Sprache und Wortüberlieferung sich als geistig bewegendes Geschichtselement kund giebt, wird die philologische Untersuchung einzugreifen und den Wunderbau der Sprache etymologisch und grammatisch, lexikalisch und syntaktisch zu untersuchen und für das geistige Verständniß der Vergangenheit und Gegenwart zu verwerthen haben. Und wo der menschliche Schaffens- und Thatendrang uns Denkmäler der Cultur hinterlassen hat, wird die archäologische und paläontologische Untersuchung uns Räthsel der Vergangenheit erschließen helfen. Alles dieses ist ohne historische Quellenforschung und Kritik nicht denkbar noch ausführbar, um das Wahre vom Falschen, das Mythische und Legendenhafte vom Wirklichen und Verbürgten zu unterscheiden. Für alle diese (inductiven) Einzelforschungen bedarf es endlich der logischen und psychologischen Schulung, der ästhetischen und ethischen, der rechtlichen und religiösen Begriffsbildung auf Grund entsprechender Erfahrung. Dazu gehört neben stetiger Selbstbeobachtung die pietätvolle Anerkennung und sichtende Verwerthung des geschichtlich Ueberlieferten, der bisherigen Errungenschaften menschlichen Geistes auf den jeweiligen Einzelgebieten. Hier macht sich auch für den Mann exacter Forschung auf dem Gebiete der Geistes- und Geschichtswissenschaft die Bedeutung der Auctorität im Zusammenhange mit der Tradition geltend. Niemand steht ganz auf eigenen Füßen (s. o. S. 376). Er arbeitet mit den Resultaten Jahrhunderte alter Forschung, denen er pietätvolle Achtung schuldig ist, die er aber nicht ohne Kritik in selbständigem Urtheil und gemäß wiederholter Erfahrung sich zu eigen machen kann. Freilich heißt es auch hier: „Es irrt der Mensch, so lang er strebt." Und ein Kind seiner Zeit bleibt er ebenfalls, indem er die ihn umgebende und erziehende Geistesatmosphäre einzuathmen genöthigt ist. Ueber die höhere Wahrscheinlichkeit kommt er in seiner wissenschaftlichen Theorie — namentlich auf dem Geschichtsgebiete — nie hinaus. Aber da tritt die praktische Erprobung ergänzend hinzu. In dem Maße, als die be-

treffende wissenschaftlich constatirte (theoretische) Wahrheit sich fruchtbar erweist — nicht blos um vorhandene Räthsel annähernd zu lösen oder zu klären, sondern um neue Hebelpunkte für fortschreitende Lebensentwickelung der Menschheit darzubieten — wird unsere wissenschaftliche Ueberzeugung sich erfahrungsgemäß bewähren und dadurch an Gewißheitswerth zunehmen müssen. Dem vielleicht nur versuchsweise (hypothetisch) hingestellten Seinsurtheil wird das Werthurtheil den Stempel der idealen Wahrheit, wie der realen, Leben fördernden Nützlichkeit aufprägen. Das Ziel bleibt ja doch — für alle Geisteswissenschaft — die Anbahnung einer geordneten, einheitlichen Weltanschauung, durch welche nicht blos der ursächliche Zusammenhang, sondern auch die zweckvolle Bestimmung der gesammten Erscheinungswelt im Dienste der Menschheit uns zugänglich und verständlich wird.

In diesem Sinne bildet die systematische und systematisirende Geistesarbeit in gewissem Sinne den Höhepunkt der gesammten Einzeluntersuchungen auf diesem weit verzweigten Gebiete. Alle philologischen und kritischen, alle sammelnden und gruppirenden, alle archäologischen und archivarischen Einzeluntersuchungen und Quellenforschungen, so werthvoll und nothwendig sie auch als Vorarbeiten sind, so wenig können sie doch den wissenschaftlichen Geistesdrang auf die Dauer befriedigen. Er kommt nicht zu innerer Ruhe, kann sein Arbeitsfeld nicht als endgiltig bestellt ansehen, so lange nicht das ideale Ziel und der ideale Grund im Sinne höherer Einheit der Weltanschauung ihm aufgeht. Daraus erklärt sich jener unwiderstehliche Drang nach Systematisirung auf Grund und nach Maßgabe klarer Principien, in realer und idealer Hinsicht, durch analytische und synthetische Geistesarbeit.

Wir verstehen, wie wir oben (S. 377) schon andeuteten, unter „System" nicht die blos schematische Gruppirung gesammelten Wissensstoffes, nicht ein mosaikartig Zusammengefügtes oder Zusammengesetztes, sondern einen geistigen Organismus, der dem wirklichen Leben entnommen, das gliedliche Ineinandergreifen und Sichineinanderfügen der Einzelerscheinungen uns verständlich

und anſchaulich macht. „Syſtem“ nennen wir zwar auch jeden in ſich geſchloſſenen Kreis von *thatſächlichen* Erſcheinungen, ſofern dieſe unter der Herrſchaft einer einheitlichen Kraft (Urſache) von Innen heraus ſich wechſelſeitig bedingen. So reden wir von einem Sonnenſyſtem oder Planetenſyſtem. Hier handelt es ſich aber immer um ein wiſſenſchaftliches Erfaſſen jenes geordneten Zuſammenhangs der Dinge. Das *gedachte* Syſtem ſoll alſo ſtets das wiſſenſchaftlich reconſtruirte und in dieſem Sinne *wahre* (ideale) Bild eines thatſächlichen (realen) Lebensgebietes ſein. So kann es auch naturwiſſenſchaftliche Syſteme geben. Denn die Natur iſt ein wunderbar geordnetes, geſetzmäßig ſich entwickelndes, lebensvolles Ganze, das der Forſcher in ſeinem Geiſt und mit ſeinen Unterſuchungsmitteln ſich zu reproduciren und ſtets mit der wirklich ihm erſcheinenden Sinnenwelt zu vergleichen, an ihr zu verificiren ſucht. Aber ein allumfaſſendes „système de la nature“ im Sinne der franzöſiſchen Encyklopädiſten oder modernen Poſitiviſten wird, kann und darf er nie herſtellen, weil eben die Geſchichtswahrheiten und die auf innere Erfahrung zurückgehenden geiſtig-ſittlichen Realitäten ſeinen Unterſuchungsmitteln nicht zugänglich ſind. Der ſyſtematiſirende Botaniker oder der ein „Syſtem der Entwickelung“ aufbauende Zoologe — etwa im Darwiniſtiſchen oder gar Häckel'ſchen Sinne der Deſcendenztheorie — griffe in ein ihm gänzlich fremdes Gebiet ein, wollte er menſchliches Leben und Streben ſeiner materialiſtiſch-empiriſchen Anſchauungsform unterſtellen oder aus ihr zu erklären ſuchen.

Auf dem Gebiete der Geiſteswiſſenſchaft wird nun ebenfalls die *Syſtembildung*, den jeweiligen Gegenſtänden der Unterſuchung entſprechend, ſich verſchieden geſtalten können. Immer wird man aber auch hier ſich der uns geſetzten Schranken menſchlichen Wiſſens bewußt bleiben müſſen. Der Rechtskundige wird als „exact“ forſchender Juriſt, mit ſeiner „Dogmatik“ des römiſchen, deutſchen oder allgemeinen menſchlichen „Rechts“, als der erzwingbaren Form menſchlichen Zuſammenlebens, nicht ein für religiös-ſittliches Urtheil maßgebendes oder ausreichendes Syſtem der Glaubenswahr-

heit aufstellen wollen. Der Aesthetiker wird, seinem Princip getreu, ein System für die idealen Regeln der Schönheit aufzustellen suchen, ohne zu moralisiren oder die Grenzen zwischen gut und schön zu verwischen. Der Philologe wird ein System von Regeln der Sprachbildung zu entwerfen suchen, ohne damit das hehre Geheimniß dichterischer Production meistern zu wollen. Der Psychologe wird ein System der Bewußtseinsvorgänge im menschlichen Seelenleben herzustellen suchen, ohne damit die ganze Motivlehre in sittlicher und religiöser Hinsicht zu erklären. Ja, der Philosoph wird sich ein System der Denklehre (Logik) oder Seinslehre (Metaphysik) construiren, ohne damit irgendwie die menschliche Denk- und Seinsbestimmung erschöpfend klären und wissenschaftlich begründen zu können.

Freilich umfaßt die Philosophie als universelle Geisteswissenschaft (s. § 22) alle diese Einzelgebiete der menschlich-gesellschaftlichen und geschichtlich sich entwickelnden Lebensbewegung. Sie versucht es — und darin liegt ihre unbestreitbar hohe, in unserer einseitig realistischen Zeit vielfach verkannte Aufgabe —, die Resultate der Einzelforschung auf einheitliche Principien zurückzuführen und unter dem doppelten Gesichtspunkte ihrer ursächlichen Verknüpfung und zielsetzlichen Bestimmung zu allgemeinem (humanem) Verständniß zu bringen. Sie hat in diesem Sinn die menschlichen Denkgesetze zu verwerthen, um nicht blos nach dem höchsten Gut zu forschen — etwa im Sinne des Eudämonismus —, sondern auch die höchste Wahrheit — im Sinne eines idealistischen Realismus, einer tiefer begründeten Weltansicht — vernunftgemäß zu erhärten. Daß sie dieses Ziel nie voll erreicht, ist selbstverständlich. Aber — in magnis et voluisse sat est.

Insonderheit wird für das religiöse und speciell christliche Lebens- und Erfahrungsgebiet die Philosophie als universelle Geisteswissenschaft mit der Theologie als christlicher Glaubenswissenschaft in nähere Berührung treten. Am meisten nähern sich die Religionsphilosophie und die theologische Dogmatik jener idealen Aufgabe: in systematischer Darstellung und Begründung eine Weltanschauung anzubahnen, die uns den Schlüssel des Verständnisses

für die höchſte, ideale Beſtimmung der Menſchheit darbietet. Wie ſie ſich gegenſeitig ergänzen und doch ſpecifiſch unterſcheiden, wird der nächſte Paragraph zu unterſuchen haben. In dem Verſuch ſyſtematiſcher Begründung der chriſtlichen Weltanſchauung als einer einheitlichen, die tiefſten idealen Bedürfniſſe der Menſchenſeele befriedigenden und zugleich für das wirkliche Gemeinſchaftsleben befruchtenden Heilswahrheit erſcheint die chriſtliche Dogmatik nicht blos als Höhepunkt der Geiſteswiſſenſchaft, ſondern — wie Häring in ſeiner Antrittsrede in Tübingen mit Recht betonte — als ein dringendes Erforderniß für unſere engbrüſtige, in Detailunterſuchungen ſich verlierende, hyperkritiſche Zeit.

§ 21. Zuſammenfaſſung.

1. Die unmittelbare (ſubjective) Glaubensgewißheit und das erfahrungsmäßige (populäre) Wiſſen (§ 20) wird erſt dadurch zu ſtrenger (exacter) Wiſſenſchaft, daß unter Verwerthung wiederholter Beobachtung und prüfender Erforſchung der Erfahrungsthatſachen (Induction, Analyſe, Kritik) der geſetzmäßige (cauſale) Zuſammenhang und die zielſtrebige (teleologiſche) Bewegung in den betreffenden Erſcheinungen von Einem principiellen Grundgedanken aus (Deduction, Speculation, Syntheſe, Hypotheſe) ſyſtematiſch dargelegt und ſo der Nachweis ihrer theoretiſchen Wahrheit und praktiſchen Fruchtbarkeit verſucht werde. In dieſer Hinſicht beſteht, unter Wahrung der verſchiedenen Unterſuchungsgebiete und Methoden, eine freundliche Wechſelbeziehung zwiſchen Natur- und Geiſteswiſſenſchaft.

2. Für die Naturwiſſenſchaft iſt auf dem ihr zugänglichen Unterſuchungsgebiet der ſinnlich-wahrnehmbaren Erfahrungswelt das inductive Verfahren ſammelnder Einzelbeobachtung und wiederholten Experimentes, unter Verwerthung chemiſcher Analyſe und mathematiſcher Beweismethode das Nächſtliegende. Mit ihren wiſſenſchaftlichen Mitteln iſt ſie daher nur im Stande, empiriſche oder mathematiſche Geſetze der materiellen Weltbewegung und Entwickelung unter Zuhilfenahme der Hypo-

these (speculativen Deduction) nachzuweisen und für das irdisch-menschliche Culturleben (technisch-normativ) zu verwerthen.

3. Die Geisteswissenschaft hingegen hat die in Sprache und Sitte, in Wort und That zu Tage tretende Geschichtswelt zu untersuchen, um unter Verwerthung innerer Erfahrung und deductiver Methode die realen Einzelerscheinungen menschlich-gesellschaftlichen Lebens in ihrem gesetzmäßigen, idealen Zusammenhange zu verstehen und durch inductive Beweisführung (analytisch-kritisch) zu einem nicht blos theoretisch wahren, sondern für das geistig-sittliche Culturleben fruchtbaren, praktisch-normativen System geordneter Weltanschauung auszubilden. Den Höhepunkt für dieses Gesammtgebiet wissenschaftlicher Untersuchung bildet die Philosophie als universelle Geisteswissenschaft und die Dogmatik als theologische Glaubenswissenschaft (§ 22).

§ 22. Die Dogmatik als theologische Glaubenswissenschaft in ihrem Verhältniß zur Philosophie, näher zur Metaphysik und Religionsphilosophie.

1. Seit jeher ist die Theologie als Glaubenswissenschaft mit der Philosophie als universeller Geisteswissenschaft in mehr oder weniger enge Berührung gekommen. Das lehrt uns ein Blick auf die Geschichte der Dogmatik und ihrer Principienlehre. Nur dort, wo Glauben und Wissen, Gottesoffenbarung und menschliches Vernunftstreben principiell als sich ausschließende Gegensätze gefaßt werden (s. o. § 20, S. 361 ff.), muß auch das Verhältniß der Theologie zur Philosophie, näher der Dogmatik zur Religionsphilosophie, ein schlechthin exclusives werden. Versteht man unter Theologie lediglich einen „praktischen Habitus" der wahren Gotteserkenntniß, wie sie auf übernatürlicher Offenbarung ruht, oder unter Dogmatik eine lehrhafte Zusammenfassung seligmachender Glaubenswahrheit, wie sie biblisch bezeugt und kirchlich überliefert ist, so könnten beide der Philosophie entrathen, ja müßten diese rein menschliche Weltweisheit von den geheiligten

Thoren der göttlichen Himmelsweisheit fern halten, ſie von der Schwelle abweiſen. Vom rein gefühlsmäßigen, pietiſtiſchen Standpunkte aus iſt das verſtändlich. Da verwechſelt man nur zu leicht Theologie mit Frömmigkeit und möchte den beſeligenden Glauben vor den gefährlichen Angriffen der Wiſſenſchaft und menſchlicher Vernunft ſchützen. Zum Theil haben das unſere alten, ſtrengkirchlichen Dogmatiker ſelbſt verſchuldet. Der — z. B. von Chemnitz (loci p. 17) — ausgeſprochene Gedanke, daß die Theologie mehr im Affect, als in der Erkenntniß beſtehe (theologiam magis consistere in affectu quam in cognitione), beruht auf einer nicht unbedenklichen Verwechſelung der Religion als Seelenhabitus und der Theologie als Wiſſenſchaft.

Wie die Theologie, ſo wurde auch die Dogmatik als Glaubenslehre mit der frommen Gotteserkenntniß ſelbſt vielfach vermengt. Iſt es doch charakteriſtiſch für die ſcholaſtiſche, wie für die altproteſtantiſche Dogmatik, daß ſie die göttliche Selbſterkenntniß bereits als eine Art Theologie bezeichneten. Sie unterſchieden dabei zwiſchen der göttlichen theologia ἀρχέτυπος (qua Deus se ipsum cognoscit in se ipso et omnia extra se per se ipsum vgl. 1 Kor. 2, 10; Luk. 10, 21) und der menſchlichen Gotteserkenntniß als einer theologia ἔκτυπος (infinitae illius theologiae imago in homine Kol. 3, 10). Dieſe wiederum wurde als anerſchaffene (concreata) und erworbene (acquisita, ſei es naturalis, ſei es revelata) unterſchieden. Ja, ſie redeten ſogar von einer paradieſiſchen Theologie, die noch von der Sünde ungetrübt geweſen ſei (theologia ante lapsum seu paradisiaca) oder von einer himmliſchen (theologia beatorum) im Gegenſatz zur irdiſchen (theologia viatorum). Und wenn auch dieſe ſubtilen Eintheilungen nicht allgemein waren (Baier in ſeinem Comp. Lips. 1750, p. 3 ff. proteſtirt ſogar dagegen), ſo weiſen ſie doch darauf hin, daß man die Theologie überhaupt und die Dogmatik inſonderheit als eine Lehre (doctrina vel disciplina) anſah, die aus dem Worte Gottes entnommen, die Menſchen im wahren Glauben und frommen Leben zur ewigen Seligkeit unterweiſen ſollte. Kurz, man verwechſelte oder vermiſchte Theologie und Religion, reſp. wiſſenſchaftliche Begründung chriſtlicher Heilswahrheit mit ſeligmachender Glaubenserkenntniß und Glaubensmittheilung. Ich erinnere an Hollaz' zuſammenfaſſende Definition: Theologia est sapientia eminens practica, e verbo Dei revelato omnia docens, quae necessaria sunt homini peccatori aeternam salutem adepturo. Und — merkwürdig genug — während noch ein Luther in richtigem Takt ſeine theologia crucis in ihrer beſcheidenen Eigenart gegenüber

der speculativ anmaßenden, aristotelisch gefärbten theologia gloriae der Scholastiker zu wahren suchte, beginnen schon seit Melanchthon wieder die Versuche, ein intimeres Verhältniß zwischen der dogmatischen Gottesgelahrtheit und philosophischen Denklehre anzubahnen. Dem mittelalterlichen Nominalismus gegenüber, der bekanntlich den Gegensatz betonte, während der sogen. Realismus eine Ausgleichung anstrebte, suchten unsere alten Dogmatiker von Melanchthon bis Hollaz alle Mittel der logischen und philosophischen Begriffsbildung in den Dienst der Dogmatik zu stellen. Und es gereicht der zunehmende logische Formalismus nicht gerade zum Vortheil der letzteren, wenn der an sich wahre, aber leicht zum Mißbrauch Anlaß gebende Satz zur Regel erhoben wurde: Philosophia non contradicit theologiae revelatae (vgl. Gaß, Gesch. d. prot. Dogm. I, 178 ff.). Liegt doch schon in den Begriffen theologia revelata und naturalis eine innere Unklarheit. Denn Theologie — und so auch ihre systematische Darlegung in der Dogmatik — ist als menschliche Wissenschaft nie eine „geoffenbarte", und die „natürliche Theologie" ist, wie A. Ritschl mit einem gewissen Recht behauptete, eine Einbildung, wenn sie aus der „Natur" eine gewisse und philosophisch begründete Gotteserkenntniß im gemeingiltigen (object.) Sinne herstellen zu können meint. Diese Unklarheit zeigte sich namentlich in der Unterscheidung der durch natürliche Vernunftargumentation wenigstens theilweise zu begründenden articuli mixti, und der lediglich auf Offenbarung ruhenden articuli puri (s. o. S. 362). Auch der Unterschied zwischen fundamentales (principiell heilsnothwendig) und minus fundamentales (eventuell heilsnothwendig) blieb ein verschwommener.

Der Pietismus und Supranaturalismus suchte bekanntlich die theologische Glaubenswissenschaft von aller Weltweisheit und Welterkenntniß zu emancipiren. Schleiermacher wies der Religion und somit auch der christlichen Glaubenslehre ihre durchaus selbständige Sphäre im Innern des Gemüths und des Gefühls zu. Kant vermochte die Kluft zwischen theoretischer (rein philosophischer) und praktischer (rein moralischer) Vernunft nicht zu überbrücken. Der Neokantianismus sucht, wie wir sahen, alle Metaphysik aus der Theologie hinauszuweisen, warnt vor „neuplatonischem Christenthum" und gesteht für die Dogmatik als praktische Glaubenswissenschaft nur Werthurtheile zu, die mit theoretisch oder philosophisch begründeten Seinsurtheilen im Grunde nichts gemein haben sollen. Selbst Luthardt, obwohl er den „logisch nothwendigen" Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache (regressus ab effectu ad causam, die Harmonie zwischen causa finalis und causa efficiens) gegenüber den Ritschlianern energisch betont (Dogm. 9. Aufl. S. 6 u. 73), scheint mir doch zwischen Philosophie und Theologie einen falschen Gegensatz aufzurichten, wenn er sagt (a. a. O. S. 7): jene habe ein theoretisches, diese ein praktisches Interesse. Es liegt doch auf der Hand, daß

auch die Philoſophie, namentlich die Religions- und Moralphiloſophie, praktiſche Intereſſen im Auge hat; und daß andererſeits die Theologie, näher die Dogmatik als Wiſſenſchaft, auf theoretiſche Klärung und Begründung ihrer Glaubensſätze, wenn auch in bewußtem Zuſammenhang mit ihrem Real- und Idealprincip, nimmermehr verzichten kann und ſoll.

Mir ſcheint die rein excluſive Verhältnißbeſtimmung weder thatſächlich durchführbar, noch principiell berechtigt zu ſein. Thatſächlich nicht: denn ſofern die Theologie Anſpruch auf Wiſſenſchaftlichkeit macht und die Dogmatik eine zuſammenhängende (ſyſtematiſche) Begründung chriſtlicher Heilswahrheit anſtrebt, wird ſie ſtets die logiſchen Denkgeſetze und methodologiſchen Regeln (ſ. o. § 21, 2), die doch der philoſophiſchen Unterſuchung entlehnt ſind, berückſichtigen und anwenden müſſen. Sobald die Theologie, auch wo ſie im Dienſte der Kirche ſtand, ihre Lehren im Dogma fixiren und gegenüber den häretiſchen Irrlehren klären wollte, mußte ſie ſich der jeweiligen wiſſenſchaftlichen Denkweiſe bedienen und die Philoſophie als Geburtshelferin für die Formulirung und begriffliche Präciſirung des Dogmas verwerthen. Alſo: keine Dogmatik ohne Begriffs- und Vernunftſchulung, keine Syſtembildung ohne analytiſches und ſynthetiſches Urtheil, kritiſches, dialektiſches und ſpeculatives Verfahren! Daher hat auch ein Schleiermacher trotz ſeiner Gefühlstheologie und trotz ſeiner grundſätzlichen Scheidung von Glaubenslehre und Philoſophie der vorbereitenden philoſophiſchen Argumentation im propädeutiſchen und apologetiſchen Sinne nicht entrathen können; ja, er redet ſogar — wie mir ſcheint mit Unrecht — von „philoſophiſchen" Disciplinen der Theologie (Apologetik und Polemik, Encyklop. § 28) und verwendet „Lehnſätze aus der Religionsphiloſophie" für die Grundlegung ſeiner Glaubenslehre (vgl. Bender, Die philoſ. Grundlage der Schl.'ſchen Theol. 1876; Runze, Schl.'s Gl.lehre in ihrer Abhängigkeit von ſeiner Philoſ. 1877). Und der Neukantianismus — trotz ſeiner Behauptung, lediglich praktiſch-theologiſche Werthurteile im Sinne des chriſtlichen Glaubens und im Dienſte der Reichgottesidee als des „höchſten Gutes" ſeien die ſpecifiſche Domäne chriſtlicher Dogmatik — erſcheint mit tauſend Ketten an philoſophiſche Vorausſetzungen ge-

bunden. Auch für seine dogmatischen „Werthurtheile" sucht er nach einer gewissen philosophischen Begründung, um ihre „Gemeingiltigkeit" zu sichern. Sonst müßte er sich entweder in eudämonistischen Prakticismus verlieren, oder sänke zurück in den Sumpfboden des pietistischen Mysticismus, vor dem er doch so unverkennbare Scheu hat.

Insonderheit steht die dogmatische Gottes- und Weltschöpfungslehre (Theologie und Kosmologie), sowie die ganze grundlegende Seinslehre (Ontologie), obwohl sie unter dem Gesichtspunkt der Heilsanlage des Menschen durchzuführen ist (§ 15, 1), mit den metaphysischen Voraussetzungen der Philosophie, resp. der Religionsphilosophie in einem unverkennbaren Zusammenhange. Eine ernstliche „Lostrennung der theologischen Principien von aller Philosophie", wie sie Frank (System der christl. Wahrheit, 3. Aufl., Vorw.) fordert, aber selbst wohl kaum befolgt, erscheint uns geradezu unmöglich. Das ist neuerdings selbst von Ritschl'scher Seite (J. Kaftan) zugestanden worden. Es ist nur eine anders vermittelte und anders zu erfassende Metaphysik, die sich bei der dogmatischen Darlegung nicht ohne Weiteres, wie beim Philosophen, aus logischen und dialektisch-speculativen Argumenten mit Verwerthung der natürlich-vernünftigen Welterfahrung aufbaut, sondern tiefer eingreift in die nur der geistlichen Glaubenserfahrung zugängliche göttliche Offenbarungs- und Heilswahrheit. Ja, selbst der Versuch religionsphilosophischer Vergleichung oder Beleuchtung christlicher Weltansicht darf den theologischen Dogmatiker nicht etwa kalt lassen oder — mit einem noli turbare circulos meos — bei Seite geschoben werden. Es scheint mir auch nicht zutreffend, zu sagen, die Religionsphilosophie habe es nur „mit den allgemeinen Principien des Seins" oder „mit der natürlichen Welt der Schöpfung" (Luthardt a. a. O. S. 7) zu thun. Es giebt doch auch eine wohl fundamentirte „christliche Philosophie" (Stahl, Ritter), und wir dürfen die christgläubige Grundanschauung des philosophischen Metaphysikers und Principienlehrers nicht von vorn herein beanstanden oder verdächtigen. Es

giebt chriſtliche Metaphyſiker und Religionsphiloſophen, die ihrer Geſinnung und ihren wiſſenſchaftlichen Reſultaten nach dem theologiſchen Forſcher lehrreicher und ſympathiſcher ſein werden, ja principiell näher ſtehen, als fertig ſich dünkende Dogmatiker und ſcholaſtiſche Orthodoxiſten. Ohne gerade „philoſophiſche Rettungsanker" in unſerer ungläubigen Zeit zu ſuchen (wie Hartmann mit Recht davor warnt), werden wir uns doch auch nicht „philoſophiſche Scheuklappen" anlegen dürfen, um uns vor der „moralinfreien" Weisheit einer im „Antichriſt" gipfelnden Irrenhausphiloſophie eines Nietzſche zu ſichern. Wir dürfen doch wahrlich nicht bei „Philoſophie" ohne Weiteres an die verführeriſchen Lehren gottloſer Weltweisheit denken — etwa im Sinne der johanneiſchen (1 Joh. 4, 1) oder pauliniſchen Warnung (Kol. 2, 8) — und bei Dogmatik ohne Weiteres „göttliche Weisheit" vorausſetzen — etwa im Sinne der apoſtoliſchen Verherrlichung deſſen, was als Weisheit bei den Vollkommenen gilt (1 Kor. 2, 6). Das hieße einen Gegenſatz fixiren, der weder in der Sache, noch in der Forſchungsmethode, ſondern in der Geſinnung liegt.

Es erſcheint mir auch nicht richtig — wie neuerdings J. Kaftan bei ſeiner Verhältnißbeſtimmung von „Philoſophie und Chriſtenthum" gethan — die Frage in den Vordergrund zu ſtellen, ob der Philoſoph ſeinen Blick (teleologiſch) auf das zu erforſchende „höchſte Gut" richtet oder (ätiologiſch) nach den erſten und letzten Urſachen des „Seins" fragt. Arbeite die Philoſophie in jenem Sinne — meint Kaftan —, ſo ſei ſie dem Chriſtenthum nicht gefahrdrohend und könne alſo auch dem chriſtlichen Dogmatiker genehm ſein. Verliere ſie ſich aber in die „abſoluten" Hintergründe des Daſeins, ſo ſei ſie zu meiden und ſtände der chriſtlichen Weltanſchauung und der Eigenart ihrer praktiſchen Werthbeurtheilung fern. Hier wird offenbar verkannt, daß für den Mann der Geiſteswiſſenſchaft — ſei er nun Philoſoph oder Theolog, Metaphyſiker oder Dogmatiker — das „höchſte Gut" als Ziel unſeres Strebens, gleichſam als fruchttragende Krone des Wahrheitsbaumes ſich gar nicht denken und verſtehen läßt ohne die wenigſtens verſuchte Beantwortung der Frage nach der Seinsurſache, nach dem Grund und Boden, in welchem jener Fruchtbaum wurzelt. Ohne Bild: will man das „Reich Gottes" als höchſtes Gut im Zuſammenhange, d. h. wiſſenſchaftlich erkennen und ſyſtematiſch begründen, ſo iſt das gar nicht denkbar, geſchweige denn durchführbar ohne tiefergreifenden Nachweis der göttlich wirkenden und bewirkenden Kraft des Geiſtes, der jenes Gut hervorbringt und als Seins- und Lebensprincip uns Menſchen

dazu befähigt, es fort und fort hervorzubringen. Ohne „Ursachensinn", ohne diesen sozusagen metaphysischen Instinkt läßt sich weder philosophische noch dogmatische Geistesarbiet denken, geschweige denn muthig angreifen. Und von diesem Gesichtspunkte hat ja der eben genannte Theologe — im Gegensatz zu Herrmann's Scheu vor dem Natur- und Welterkennen — die Nothwendigkeit einer Metaphysik auch für die christliche Dogmatik zugestanden. Selbstverständlich wird sie hier — als Offenbarungs- und Glaubensmetaphysik — eine andere methodologische Beweisführung fordern als in der Philosophie. Ich verweise auf Rabus' feine Untersuchung „über christl. Philosophie" (N. Kirchl. Zeitschr. 1895, S. 756 ff.), wo betont wird, daß die Philosophie als eine christliche nach Erkenntniß der letzten Principien (als formgebender Potenzen) auch für die Heils- und Offenbarungswahrheit ringt. S. auch desselben Schrift „Philosophie und Theologie" 1876. — Wundt gegenüber, der die Theologie überhaupt nicht als „Geisteswissenschaft" anerkennt, sie also in contradictorischen Gegensatz zur Philosophie stellt, hebt Rabus mit vollem Recht hervor (a. a. O. S. 774), daß die Theologie als Wissenschaft mit zu dem Unterbau gehöre, den alle einzelnen Wissenschaften mit einander für die „zusammenfassende" Philosophie als universelle Geisteswissenschaft bilden.

Jedenfalls — das lehrt die Geschichte und das stete lebendige Wechselverhältniß beider Disciplinen — ringt der menschliche Geist im Philosophen wie Theologen nach einheitlicher und wissenschaftlich begründeter Weltanschauung. Ja, noch mehr: sie bedürfen beide, um überhaupt zu festen Resultaten zu gelangen, der empirischen Forschung und der kritischen Analyse des Thatsächlichen. Der Philosoph als Metaphysiker wird seinerseits die Erfahrung, ja in gewissem Sinne auch die innere, religiös-sittliche Glaubenserfahrung als Anknüpfungspunkt für seine Deduction und Speculation zugestehen und verwerthen müssen. Und der Theologe als Dogmatiker kann gar nicht umhin, das im wahren Sinne vernunftgemäße Nachdenken unter Verwerthung logischer und methodologischer Regeln als eine Grundbedingung für den Erfolg seiner wissenschaftlichen Arbeit anzuerkennen und ernstlich sich angelegen sein zu lassen. Im Ringen nach Wahrheit, nach Uebereinstimmung von Sein und Denken, nach zusammenhängendem Verständniß gottgesetzter Weltordnung, nach Erfassung des höchsten Gutes einer Menschheitsgemeinschaft im Reiche Gottes, einer idealen Freiheitsbethätigung auf dem realen Grunde eines gesetzmäßigen Geschichtsverlaufs — sollen beide

ſich eins wiſſen und nach Einigung ſtreben, indem ſie zugleich der Verſchiedenartigkeit ihrer Denkwege und Denkziele ſich bewußt bleiben. Worin dieſe weſentliche Verſchiedenheit in methodologiſcher und principieller Hinſicht beſteht, das haben wir nun — gegenüber der Gefahr der Vermiſchung beider — näher zu beleuchten.

2. Von je her hat der wiſſenſchaftliche Trieb der Theologen jener Verſuchung nicht widerſtehen können, ſich in die labyrinthiſchen Irrgänge der Philoſophie zu verlieren. Beſonders die altgriechiſchen Apologeten — ich erinnere vor Allem an Juſtin d. M. und die alexandriniſchen Dogmatiker — ſuchten der Gnoſis mit philoſophiſchen Argumenten im Sinne chriſtlicher Logik (Logoslehre) zu begegnen, und geſtatteten dem helleniſtiſchen Geiſt einen wohl zu großen Einfluß auf die Dogmenbildung. Selbſt ein Auguſtin iſt vielfach beeinflußt von ſtoiſchen und neuplatoniſchen Gedanken. Im Beginn und Verlauf des Mittelalters hat die Myſtik ſowohl (Pſeudo-Dionyſius, Scotus Erigena), als die Scholaſtik (Johannes Damascenus und Thomas v. Aquin) bald die platoniſche, bald die ariſtoteliſche Philoſophie in den Dienſt der theologiſch-dogmatiſchen Argumentation gezogen. Dadurch verlor die Dogmatik ihre theologiſche Eigenart und wurde, wo ſie glaubte Herrin zu ſein, zur Schleppträgerin der altheidniſchen Königin. Die Warnung eines Anſelm vor dem „Ja und Nein“ (Sic et non) der Abälard'ſchen Vernunfttheorie und die Betonung des credo ut intelligam fruchtete nichts. Der unerquickliche Streit der Realiſten und Nominaliſten bewies einerſeits die unwürdige Abhängigkeit der Theologen vom jeweiligen philoſophiſchen Standpunkt, andererſeits die ebenſo unwürdige Herabſetzung der Philoſophie zur „Magd“ (ancilla) der theologiſchen Dogmatik.

Luther fuhr darein mit ſeinem Satz, daß nur, wer in Chriſto ein Narr geworden (die Schranken ſeines Wiſſens erkannt), mit Ariſtoteles weiſe zu ſein, d. h. ſeine Denkregeln im Dienſte auch der Theologie des Kreuzes zu verwerthen vermöge. Die proteſtantiſche Scholaſtik aber gerieth, trotz ihrer orthodoxiſtiſchen Scheu vor der „gottloſen Vernunft“, ſelbſt vielfach in rein logiſchen Formalismus und

ebnete dadurch — ungeachtet der Warnung eines Blaise Pascal und Pierre Bayle — dem philosophisch angehauchten Rationalismus der Cartesianer, der Leibniz-Wolff'schen Schule und der englischen Deisten die Bahn. Kant warnte wohl vor „philosophischem Dogmatismus" und wollte saubere Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft. Aber seine theologischen Anhänger, wie der Meister selbst, verkauften die Dogmatik an den Primat der doch auch rein philosophisch sich geberdenden praktischen Vernunft. Fichte meinte in seinem philosophischen Idealismus eine „Anweisung zum seligen Leben" geben zu können und griff so mit speculativem Selbstgefühl des absoluten Ich in die religiöse Sphäre. Und trotz Schleiermachers mystisch gefärbter Gefühlsspeculation, die sich scheinbar so spröde gegen Einmengung des philosophischen Verstandes in die Religion verhielt, nahm die von Schelling und Hegel inaugurirte Vermischung beider Gebiete ihren verhängnißvollen Fortgang. Bald mehr theosophisch gefärbt (Fr. Baader, Oetinger, Staudenmeyer, A. Günther, R. Rothe, O. Pfleiderer), bald mehr logisch zugespitzt im Sinne der dialektischen Begriffsentwickelung (Marheineke, C. H. Weiße, Biedermann) hat die Grenzverrückung und Vermischung nur unsägliche Verwirrung und schließlich „Zersetzung des Christenthums" und ausgesprochene Feindschaft hervorgerufen, wie wir das in der junghegel'schen Schule — bei einem Dav. Strauß und seinen Genossen — und in Ed. v. Hartmann's „Religion des Geistes" mit Händen greifen können.

Worin liegt denn der Fehler bei diesen mannigfachen Unionsversuchen? Es ist nicht etwa die Verkennung des Unterschiedes, wie er im Untersuchungsobject liegt. Es ist nicht die Verrückung der sachlichen Grenzen, die uns Anlaß böte (wie oben bei der Naturwissenschaft) dem Metaphysiker zu sagen, daß er bei seiner Schöpfungssphäre, und dem Dogmatiker, daß er bei seiner Offenbarungssphäre bleibe. Denn auch der Philosoph will und soll von seinem Standpunkt aus das historisch vorliegende und gottgeoffenbarte Christenthum verstehen, wissenschaftlich erfassen und seiner Weltanschauung eingliedern lernen. Nein, der Unterschied liegt — und als solcher

will er geklärt und gewahrt sein — theils im principiellen Ausgangspunkt, theils in der Beweismethode, theils in dem jeweiligen Ziele. Für den Theologen, und christlichen Dogmatiker ist der bestimmende Gesichtspunkt der christocentrische. Das Heil in Christo, wie es dem im Glauben Wiedergeborenen allein erfahrbar ist, wird ihm zum sachlichen Grundgedanken. Das hat unsere Darlegung des Realprincips allseitig zu rechtfertigen gesucht (§ 15 ff.). Für den Philosophen, insonderheit für den christlichen Religionsphilosophen, ist der für ihn maßgebende Gesichtspunkt der kosmo- oder anthropocentrische. Treu dem Charakter der universellen Geisteswissenschaft die er vertritt, wird er das Christenthum als ein Moment der humanen Entwickelung zu verstehen und auf seine Entstehungsursachen zu untersuchen haben, um es der von ihm erfaßbaren Weltordnung einzufügen. Der theologische Systematiker geht im Kreise seiner Forschung vom Centrum zur Peripherie, der philosophische Metaphysiker von der Peripherie zum Centrum. Dabei ist es für jenen charakteristisch, daß er die in Christo persönlich verkörperte und erschienene Heilswahrheit als eine göttlich geoffenbarte (§ 16) und kirchlich bezeugte (§ 17) in den Bereich seiner wissenschaftlichen Untersuchung zieht. Und zwar nicht „voraussetzungslos", wie man zu sagen und vergeblich zu fordern beliebt. Denn Niemand — auch nicht der Philosoph — untersucht voraussetzungslos (s. o. S. 350). Vielmehr ist sich der christliche Theologe als dogmatisirendes Subject dessen voll bewußt, daß er nur auf Grund der persönlichen Glaubenserfahrung, kraft der ihm durch den Geist Christi widerfahrenen Neugeburt die in Christo geoffenbarte und kirchlich bezeugte Heilswahrheit verständnißvoll erfassen kann. Sein wissenschaftliches Beweisverfahren wird also ein durchaus anderes sein, als das des philosophischen Metaphysikers oder des christlichen Religionsphilosophen. Dieser bedarf zwar auch einer „inneren Erfahrung", um dem Kern des Christenthums mit empfänglichem Wahrheitssinn näher zu kommen. Ohne Glauben kann auch der Philosoph seines Objectes weder Herr werden, noch seine Wahrheit zu allgemeiner Anerkennung bringen. Aber für ihn rangirt

sozusagen jene „Erfahrung“ in die Sphäre allgemein-menschlicher, idealer Geistesrichtung und religiös-sittlichen Strebens im humanistischen Sinne. Aus dem Idealprincip logischer Denkgesetze und psychologischer Erfahrungsthatsachen wird er die Probleme und geschichtlichen Realitäten des Christenthums — namentlich im Vergleich mit andern Religionen — zu beleuchten haben und vielleicht, wo sein Denken und Wissen die Grenze findet, sich bescheiden, das Problem zu lösen, und mit einer Frage endigen, die erst auf positiv-christlichem Erfahrungsgebiet eine klärende und das Gewissen beruhigende Antwort ermöglicht. Der theologische Dogmatiker andererseits wird sich dessen stets bewußt bleiben müssen, daß der von ihm versuchte Nachweis der Wahrheit des Christenthums oder der methodisch durchgeführte Erfahrungsbeweis aus jenem Idealprincip des selbsterlebenden Heilsglaubens nur ein menschlich beschränkter und nur für den giltiger, resp. verständlicher ist, der eine ähnliche Erfahrung durchgemacht hat oder sie nachzuerleben vermag. Es ist und soll nicht sein ein mathematischer oder rein theoretischer Beweis. Er bezweckt auch gar nicht Aufhebung des Problems, sondern nur eine Klärung und Verständigung, resp. eine Lösung der Frage, wie das Glaubensproblem zu einer sittlichen Forderung (Postulat) werden kann. Daher wird — wie Martensen es ausdrückt — das scheinbar Abschließende (Apodiktische) in der dogmatischen Erkenntniß zugleich das Ahnungsvolle (Divinatorische) enthalten, das auf eine höhere, endgiltige Lösung hinweist. Unsere alten Locisten nannten dies: in scholam aeternam referre. Lebendiges Bewußtsein ungelöster Probleme, Respect vor „offenen Fragen“ ist ein Zeichen wissenschaftlichen Sinnes und dogmatischer Erudition. Die docta ignorantia ziert aber auch den philosophischen Forscher, wo er auf Räthsel stößt. Und wo fänden sich diese nicht im menschlichen Geistesringen nach Wahrheit? Nur daß der Philosoph in seiner Beweismethode mehr dialektisch-speculativ verfährt und, von Allgemeinbegriffen ausgehend, die allgemein menschliche Geisteserfahrung in seinen Dienst zieht.

Dem entsprechend ist endlich auch das Ziel der beiden prin-

cipiell und methodiſch unterſchiedenen Wiſſensgebiete ein durchaus eigenartiges. Der Theologe, inſonderheit der chriſtliche Dogmatiker will das bibliſch bezeugte und kirchlich überlieferte Chriſtenthum ſo zu wiſſenſchaftlicher und ſyſtematiſcher Selbſtausſage bringen, daß nicht blos der innere, gliedliche Zuſammenhang der Einzellehren und Einzelthatſachen, ſondern auch die volle Lebens- und Heilswahrheit der Dogmen im Hinblick auf das menſchliche Heilsbedürfniß zu Tage trete. Da tritt denn in der That für die dogmatiſche Beleuchtung das Werthurtheil neben dem ſachlichen Seinsurtheil in den Vordergrund. Und zwar das Werthurtheil nicht blos im Hinblick auf den religiöſen Troſtgehalt des evangeliſchen Heilsglaubens und die durch ihn bedingte ſittliche Lebensförderung des einzelnen Chriſten, ſondern vor Allem im Hinblick auf die Kirche als die bekennende Gemeinde der Chriſtgläubigen, ſofern ſie an der realen Verwirklichung der Gottesherrſchaft in Chriſto oder für das Kommen des Gottesreiches in der Kraft des heiligen Geiſtes zu arbeiten hat. Inſonderheit wird die Dogmatik als ein weſentliches Hauptgebiet, ja als die Krönung der Theologie des Kreuzes (§ 23 ff.), die Bedeutung der heilbringenden Verſöhnung durch den Tod und die Auferſtehung des Gottmenſchen, kurz den „Chriſtus für uns“ als Realprincip in den Vordergrund zu ſtellen haben, um den „Chriſtus in uns“ als Idealprincip zu verwerthen und als zielſetzliche Aufgabe des auf Glaubenserfahrung ruhenden Syſtems chriſtlicher Heilswahrheit nachzuweiſen. Ganz anders geſtaltet ſich Ziel und Aufgabe des Metaphyſikers und Religionsphiloſophen. Wie er die geſammte Welt der Erſcheinungen auf ihren Weſensgrund und ihren letzten Endzweck hin zu erkennen ſucht, ſo faßt er auch das Chriſtenthum als ein Moment der Welt- und Menſchheitsgeſchichte. Im Vergleich mit anderen Religionen wird er die humane Berechtigung, pſychologiſche Tiefe und culturgeſchichtliche, allen Fortſchritt bedingende, religiöſe und ſittigende Geiſtesmacht des Chriſtenthums darzulegen und die ihm zu Grunde liegende Gottesidee in ihrer begrifflichen Klarheit und abſoluten Geltung zu erweiſen ſuchen. In wie weit ihm dies mit ſeinen Unterſuchungs-

mitteln und auf seinen Denkwegen gelingt, ist eine andere Frage. Erscheint doch die Lösung des Problems und die Erreichung des idealen Zieles auch für den theologischen Dogmatiker stets nur in annähernder Weise (approximativ) möglich. Für ihn, wie für den philosophischen Metaphysiker gilt das Wort: wir sehen jetzt wie in einem Spiegel — tanquam in speculo — nur mehr oder weniger „dunkle Umrisse" (1 Kor. 13, 12). Die Intuition — das Schauen „von Angesicht zu Angesicht" — ist uns versagt. So bleibt auch die „Speculation" nur ein „stückweises" (relatives) Erkennen. Aber dies schließt nicht das berechtigte und erfolgreiche Streben nach innerer Einheit und Uebereinstimmung des im Glauben Erfahrenen und nachdenkend Erfaßten aus, sondern ein. Jedenfalls wird und muß auch der Religionsphilosoph bemüht sein, die widerspruchslose Wahrheit des Christenthums zu untersuchen und sowohl metaphysisch wie ethisch, theoretisch und praktisch, ätiologisch und teleologisch seiner einheitlichen Weltanschauung einzugliedern.

3. So liegt also für den wahren theologus crucis kein Grund vor, sei es zu einem spröden Sichfernhalten (noli me tangere) gegenüber der Philosophie als universeller Geisteswissenschaft, sei es zu einer unauflöslich intimen Verbrüderung (entente cordiale) mit ihr. Der bedauerliche feindliche Gegensatz tritt gerade als Folge krankhafter Ueberspannung auf der einen oder anderen Seite zu Tage. Einerseits ist es der anmaßende Standpunkt dogmatistischer Sicherheit, der den feindlichen Gegensatz wachruft. Glaubt der Theologe mit Allem im Klaren zu sein und meint er, auch wissenschaftlich betrachtet, die „absolute Wahrheit" als ein göttliches Monopol gepachtet zu haben; will er ausruhen auf dem ererbten Besitz, ohne ihn fort und fort in geistigem Ringen von Neuem zu erwerben, so wird er die principielle Berechtigung und Eigenart philosophischer Untersuchung verkennen, sowie alles menschliche Vernunftstreben als sündlich, gottlos und irrthümlich bei Seite schieben. Und von der anderen Seite: ergeht sich der Philosoph in kriticistischer Zweifelsucht (de omnibus dubitandum!) gegenüber den Realitäten religiöser und christlicher Erfahrung, will er an seinem

Theile „ſicher“ dogmatiſirend die Welt begrifflich conſtruiren und das Chriſtenthum „ſpeculativ“ umdeuten, um es ſeiner logiſchen Vorausſetzung nach Maßgabe des „abſoluten“ oder „reinen“ Geiſtes anzupaſſen, ſo wird er auf den chriſtlichen Dogmatiker und ſeine kindliche Vorſtellungsſtufe verächtlich herabſehen und ihm das Recht, in der Domäne der „Wiſſenſchaft“ ein Wort mitzureden, abſprechen. Dieſe feindlich-excluſive Stellung beider Forſchungsgebiete wird ſtets die Frucht unklarer Grenzregulirung ſein. Der dogmatiſtiſch ſichere Religionsphiloſoph uſurpirt für ſich die Domäne des theologiſchen Syſtematikers oder verſchlingt ihn ſelbſt mit Haut und Haar, wie der Fiſch den Jonas. Der ſcholaſtiſch anmaßende, fertige Theologe — inſonderheit der theologus gloriae — meint die Philoſophie meiſtern, ſie in Feſſeln ſchlagen und ihr das Exiſtenzrecht beſtreiten zu dürfen. Solche Alleinherrſchaft des Einen auf Koſten des Andern iſt die Folge vorhergegangener mangelhafter Unterſcheidung oder voreiliger Eheſchließung. Meiſt wird dann im weiteren Verlauf die Ehe als eine unglückliche erkannt und der Scheidungsproceß geht vor ſich. Das Mißtrauen erwacht. Man ſieht oder vermuthet fremdes Feuer auf dem häuslichen Heerde und Altar. Die kriticiſtiſche Zweifelſucht wird gerade dort abſolute Trennung und feindlichen Gegenſatz herbeiführen, wo die Philoſophie ſich tendenziös in den Dienſt einer beſtimmten dogmatiſch-kirchlichen Tradition geſtellt hat, wie in der ſcholaſtiſchen Zeit, oder wo ſie den chriſtlichen Glauben durch ihre Geiſtesarbeit in dem dialektiſchen Proceß des „reinen Geiſtes“ hat aufheben wollen, wie in der Zeit des herrſchenden Hegelianismus. Die Dogmatik andererſeits iſt leicht verſucht, ſich zur Schleppträgerin der Philoſophie zu erniedrigen, mit fremdem Gaul ihren Boden zu beackern oder mit unreiner Saat ihn zu beſtellen, wo dann das auf philoſophiſchem Felde vielleicht brauchbare Kraut auf dogmatiſchem zum wuchernden Unkraut wird. Statt deſſen ſollte der theologiſche Dogmatiker auf ſeinem evangeliſch-kirchlichen Glaubens- und Erfahrungsboden die ſeinem Acker entſprechende Saat pflegen und das Feld nach ſeiner Eigenart cultiviren, d. h. — ohne Bild — ſeiner eigenthümlichen

Erfahrungs- und Denkwege sich bewußt bleiben, um weder in fremde Grenzgebiete abzuschweifen, noch seinen Boden von unbefugten Eindringlingen verwüsten zu lassen. Dann gerade wahrt er sich seine Freiheit des Forschens auf Grund innerlich gewonnener Ueberzeugung und mit Verwerthung der ihm zugänglichen, streng dogmatischen Beweismittel (§ 24). Und hinwieder der Philosoph darf, auch wo er dem Gebiete der Religion und des Christenthums sich naht, auf seinem universell humanen Naturboden die Schranken der Vernunfterkenntniß nie aus den Augen lassen. Dann endigt er vielleicht — in betreff der beseligenden Heilswahrheit — mit der ehrlichen Zweifelfrage, weil nur das positive Christenthum und die eigene Heilserfahrung des begnadigten Sünders ihm schließlich die Räthsel des Denkens und Lebens, die sich ihm aufthürmten, zu lösen verspricht. Jedenfalls wird nur unter Voraussetzung beiderseitiger Selbstbescheidung und sauberer Grenzregulirung der unnütze Streit vermieden und der fruchtbare Austausch ermöglicht.

§ 22. Zusammenfassung.

1. Die theologische Glaubenswissenschaft, insonderheit die Dogmatik als systematische Begründung christlicher Heilswahrheit, hat ein gewisses Verwandtschaftsverhältniß zur Philosophie als universeller Geisteswissenschaft, näher zur Metaphysik und Religionsphilosophie. Denn hier wie dort ringt der menschliche Geist, auf Grund der Erfahrung und des Nachdenkens, mit Verwerthung logischer und methodologischer Regeln nach einheitlicher, wissenschaftlich begründeter Weltanschauung und Wahrheitserkenntniß.

2. Der specifische Unterschied besteht aber — auch wo es sich speciell um Erforschung des Christenthums handelt — in der Verschiedenheit des principiellen Ausgangspunktes, der Beweismethode und des jeweiligen Zieles. Der theologische Dogmatiker sucht die Heilswahrheit als eine göttlich geoffenbarte (§ 16) und kirchlich bezeugte (§ 17), vom christocentrischen Ge-

ſichtspunkte (§ 15 Realprincip) aus dem Idealprincip perſönlicher Glaubenserfahrung (§ 18) als innerlich zuſammenhängende, dem menſchlichen Heilsbedürfniß allſeitig entſprechende, für die Verwirklichung des Gottesreichs ſchlechthin werthvolle Lebenswahrheit ſyſtematiſch nachzuweiſen. Der Philoſoph hingegen — inſonderheit der Religionsphiloſoph — hat die Aufgabe und das Beſtreben, das Chriſtenthum vom univerſell-kosmocentriſchen Geſichtspunkte, aus dem Idealprincip logiſcher Denkgeſetze und allgemein menſchlicher Erfahrung zu unterſuchen und in ſeine Weltanſchauung einzugliedern.

3. Der Unterſchied beider Forſchungsgebiete wird nur dann zu einem feindlichen Gegenſatz, wenn in Folge dogmatiſtiſcher Sicherheit oder kriticiſtiſcher Zweifelſucht die principielle Berechtigung ihrer Eigenart — durch falſche Vermiſchung oder Trennung — gefährdet wird. Saubere Grenzregulirung iſt die Bedingung ihres gegenſeitigen friedlichen und fruchtbaren Austauſchs.

§ 23. Encyklopädiſche Stellung und ſpecifiſche Aufgabe der chriſtlichen Dogmatik im Organismus theologiſcher Wiſſenſchaft.

1. Ohne uns in encyklopädiſche Einzelunterſuchungen einzulaſſen, wollen wir — nachdem wir die Stellung der Theologie im Organismus der Geſammtwiſſenſchaft erkannt (§ 20) und der allgemeinen Natur- und Geiſteswiſſenſchaft (§ 21 f.) gegenüber abgegrenzt haben — die wiſſenſchaftliche Eigenart und ſpecifiſche Aufgabe der chriſtlichen Dogmatik aus ihrem Verhältniß zu den einzelnen theologiſchen Hauptdisciplinen verſtehen lernen. Denn als eine Theilaufgabe ſetzt ſie auch hier, trotz der Principieneinheit im Sinne chriſtlicher Glaubensſtellung, Klärung der Grenzen und Beſcheidung auf ihr Specialgebiet voraus.

Die Theologie als die wiſſenſchaftliche Selbſtausſage des bibliſch und kirchlich bezeugten, in der Glaubenserfahrung perſönlich erlebten Chriſtenthums ruht auf thatſächlichen, geſchichtlichen, reſp. heilsgeſchichtlichen Vorausſetzungen. Sie kann alſo

ihren Ausgangspunkt nicht von gewiſſen oder vielmehr ungewiſſen — ſei es metaphyſiſchen ſei es ethiſchen — Allgemeinbegriffen (Gottesidee oder Menſchheitsidee) nehmen. Sie hat nicht etwa — in apologetiſcher Tendenz mit polemiſcher Nebenabſicht — eine allgemeine religionsphiloſophiſche Grundlegung vorauszuſchicken, wie Schleiermacher es vorſchlug oder wie neuerdings v. d. Goltz, Gloatz, Pfleiderer u. A. es befürworteten. Ihr Gliederbau fügt ſich vielmehr in die hiſtoriſchen Disciplinen ſo ein, daß ſie die ſprachlich und kritiſch zu unterſuchenden literariſchen Quellen des Chriſtenthums, wie ſie in der bibliſchen Ueberlieferung alten und neuen Teſtaments vorliegen, vor Allem wiſſenſchaftlich zu erörtern und zu verwerthen hat. Nach der ihr allein entſprechenden Methode wird ſie bereits in dieſen grundlegenden Unterſuchuugen nur vom Standpunkt lebendigen, erfahrenen Heilsglaubens fruchtbare, dem Weſen der Sache entſprechende Reſultate zu Tage fördern können. Die hiſtoriſchen Disciplinen — mögen ſie das Gebiet der Heils- oder der Kirchengeſchichte wiſſenſchaftlich bearbeiten — bewahren ihren theologiſchen Charakter nur unter dieſer Vorausſetzung. Wer die wunderbare Grundlage der gottmenſchlichen Erlöſungsgeſchichte verkennt oder principiell bei Seite ſchiebt, der kann vielleicht bei ſeiner hiſtoriſchen Kritik zu einer geſchichtsphiloſophiſchen Weltanſchauung auf dem Wege der antimyſteriſchen Conſtruction gelangen und geiſtvolle Hypotheſen „naturgemäßer Entwickelung“ aufſtellen. Eine theologiſche Erfaſſung des Gegenſtandes iſt ohne jene erfahrungsmäßige Glaubensgrundlage, die uns erſt den Sinn für Heilsgeſchichte eröffnet, undenkbar. Das thut ihrer „Wiſſenſchaftlichkeit“ ſo wenig Eintrag, als wenn z. B. ein Aeſthetiker bei hiſtoriſcher und kritiſcher Beleuchtung der Muſikgeſchichte muſikaliſchen Sinn und theilnehmendes Verſtändniß für die Wunder der rhythmiſchen Bewegung in melodiös-polyphoner und zugleich harmoniſcher Tonfügung mitbringt. Ohne dieſen Sinn, ohne dieſen undemonſtrirbaren Glauben an das ſchöne, aber geheimnißvoll-göttliche Ineinander von Geſetz und Freiheit in aller menſchlichen Tonkunſt bliebe der ſchärfſte Kritiker ein armſeliger Stümper und

Kleinklauber, der in gelehrten Einzelheiten ſich ergehen oder in Phantaſtereien abſchweifen kann, ohne der Sache gerecht zu werden.

So wird alſo die grundlegende Forſchung hiſtoriſcher Art auf theologiſchem Gebiete den gläubigen Sinn für Gottes Wunderwege und den Zuſammenhang ſeiner Geſchichtsleitung zum Zwecke ſeiner herablaſſenden Selbſtoffenbarung mitbringen müſſen, um ſie zu verſtehen, wiſſenſchaftlich zu reproduciren und zu verwerthen. Es will vor Allem das Chriſtenthum als die heilsgeſchichtlich verwirklichte und kirchengeſchichtlich ausgebreitete Religion der gottmenſchlichen Erlöſung und Verſöhnung von der theologiſchen Geiſtesarbeit erfaßt und erkannt ſein. Entwickelungsgeſchichte des Chriſtenthums iſt ohne die göttliche Bundesgeſchichte im Volk Iſrael nicht verſtändlich. Iſrael, als Volk heilsgeſchichtlichen Berufs, und die in der Gemeinde Iſraels uns überlieferten Zeugniſſe von der Anbahnung der Heilsgemeinſchaft zwiſchen Gott und ſeinem erwählten Volk bilden die Anknüpfungspunkte für die chriſtliche Theologie. Ohne jene ſtünde dieſe wurzellos da. Die neuteſtamentlichen Quellen weiſen ſtets auf das alte Teſtament zurück. Die geſammte heilige Schrift als Urkunde der Heilsgeſchichte und als im Laufe der erſten chriſtlichen Jahrhunderte abgeſchloſſener „Kanon“ oder Richtſchnur chriſtlichen Glaubens wird für die kirchengeſchichtliche Entwickelung in Lehre und Leben, in Cultus und Verfaſſung, in Dogmen- und Symbolbildung beſtimmend.

Es ließen ſich daher alle auf Bibelforſchung und Kirchengeſchichte ſich erſtreckenden theologiſchen Disciplinen ſehr wohl unter den gemeinſamen Geſichtspunkt der hiſtoriſchen Theologie ſtellen, wie ſolches Schleiermacher (K. Darſtellung § 85) und neuerdings Heinrici (Theol. Encyklop. 1893) befürwortet. Wir haben aber ein Recht oder wir fühlen vielmehr die Nöthigung, jene heilsgeſchichtliche Grundlage, in der das Reich Gottes durch Chriſti Erlöſungsthat und der Apoſtel Miſſionswirken erſtmalig hergeſtellt wird, von der ſpäteren Entwickelungsgeſchichte der chriſtlichen Gemeinde und ihrer Zeugniſſe in Wort und That, Lehre und Leben, ſpecifiſch zu unterſcheiden, ebenſo wie wir etwa Gottes

Heilsthat und menschliche Heilsaneignung, Offenbarung und Glaube, Inspiration und Erleuchtung unterscheiden, obwohl wir diese wie jene auf Gottes heilige und heiligende Geisteswirkung zurückführen. Aber in dem Wie der Wirkung und der ihr entsprechenden Entwickelung liegt ein Unterschied, dem wir durch Unterscheidung der heilsgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Theologie glauben Rechnung tragen zu müssen, freilich nur unter Voraussetzung jenes Glaubens an den wunderbaren Charakter der Heilsgeschichte und insonderheit ihres Ziel- und Hebelpunktes, der gottmenschlichen Person des geschichtlichen Christus.

Ist nun alle Theologie — wie wir gesehen — im Sinne des Glaubens und als theologia crucis gedacht, christocentrisch, so wird auch die historische Theologie als nothwendige Vorarbeit und als Anknüpfungspunkt für die christliche Dogmatik ihren christgläubigen Charakter dadurch bewähren müssen, daß sie sowohl in der Bibelforschung, wie in der kirchenhistorischen Einzeluntersuchung das Verständniß Christi und somit des auf ihm ruhenden, in seinem Geiste lebenden und webenden Christenthums stets im Auge behält. In diesem Sinne wird und muß auch die historische Theologie gewissermaßen „normativ" werden d. h. nicht, wie Heinrici will in starrer Sachlichkeit sich bewegen, sondern uns die Gesichtspunkte maßgebender Art eröffnen, um das Christenthum als historische Größe verstehen, beurtheilen und verwerthen zu können. Das ist freilich ohne eigne Heilserfahrung und Glaubensbetheiligung aus oben angeführten Gründen unmöglich. Aber die aus dem Glauben geborene Liebe zur Sache soll eben nicht blind machen", sondern das Auge — auch das kritische — schärfen für das tiefere Eindringen in die Quellen.

Die Bibelforschung wird zunächst in der „Einleitungswissenschaft" (Isagogik, Kanonik), auf Grund kritischer Untersuchung Entstehung und Eigenart der Bibel in ihren einzelnen Stücken und in ihrer gegliederten Fülle darzulegen haben. Die Exegese führt durch sprachliche, grammatisch-historische Interpretation, die biblische Geschichte durch Darlegung ihres thatsächlichen Zusammen-

hangs in den Schriftinhalt ein; und die bibliſche Theologie faßt den Lehrgehalt alten und neuen Teſtaments auf Grund der verbürgten Quellen in genetiſcher Weiſe zuſammen. Aehnlich werden dann die kirchenhiſtoriſchen Disciplinen, von der Quellenkunde ausgehend und die Zeugniſſe der verſchiedenen Epochen der Entwickelung in That und Wort verwerthend, das Leben und die Lehre der Reichsgemeinde Chriſti in ihrer Selbſterbauung und Weltmiſſion verfolgen.

Wie in der Bibelforſchung oder exegetiſchen Theologie die genetiſche Lehrentwickelung an der Hand der kanoniſchen Schriften, d. h. die bibliſche Theologie, den Anknüpfungspunkt für das chriſtliche Lehrſyſtem des Dogmatikers bildet, ſo wird in der kirchengeſchichtlichen Arbeit die Darlegung der Entwickelung des confeſſionellen Gemeinglaubens durch Dogma und Symbol, alſo die Dogmengeſchichte und Symbolik am unmittelbarſten die wiſſenſchaftliche Thätigkeit des Dogmatikers beeinfluſſen. Es läßt ſich eine chriſtliche Dogmatik als theologiſche Disciplin gar nicht denken, geſchweige denn ausführen, ohne ſtete lebendige Fühlung mit der offenbarungsmäßigen Grundlage und kirchlichen Entwickelung chriſtlicher Glaubens- und Heilswahrheit. Das folgt ſowohl aus ihrem Real- wie aus ihrem Idealprincip. Der „Chriſtus für uns“ als realer Heilsgrund und Heilsmittler, als das fleiſchgewordene Wort tritt auch dem Dogmatiker immer nur aus dem bibliſch verbürgten, urchriſtlichen und urapoſtoliſchen Evangelium lebensvoll entgegen. Und wo er in der Schrift und durch ſie das „Zeugniß des heiligen Geiſtes“ in ſeinem Innern derart erlebt, daß jener „Chriſtus für uns“ zu einem Chriſtus in ihm wird, da wird er erſt fähig, in das ideale Verſtändniß der zuſammenhängenden Schriftwahrheit einzudringen. So verknüpft ſich das ſogenannte Materialprincip mit dem Formalprincip der alleinigen Schriftnorm (ſ. w. u. § 25). Dogmatik iſt ohne die Vorausſetzung bibliſcher Theologie nicht durchführbar. Andererſeits wird aber jener „Chriſtus in uns“, als idealer Grund unſerer perſönlichen Glaubens- und Heilserfahrung, unſere ſyſtematiſirende Reproduction der Heilswahrheit nur

dann vor subjectivistischer Verflüchtigung bewahren und gesund sich gestalten lassen, wenn wir die Fühlung mit dem kirchlichen Gemeinglauben (der regula fidei) bewahren (s. w. u. § 25, 2). Daher ist christliche Dogmatik ohne stete Rückbeziehung auf kirchliche Symbolbildung undurchführbar. Die Symbolik, sofern sie die kirchliche Dogmenentwickelung in ihrer confessionellen Zuspitzung und urkundlichen Fixirung durch Bekenntnißschriften ins Auge faßt, ist eine nothwendige Vorarbeit für die Dogmatik.

Gleichwohl wäre es unrichtig, die Dogmatik selbst als rein biblische Wissenschaft (Beck, Kübel, Reiff, Plitt u. A.) zu fassen, oder ihr einen rein kirchenhistorischen Charakter (Rothe, Al. Schweizer in mißverstandenem Anschluß an Schleiermacher s. o. S. 350) aufzuprägen. Denn sie hat den heilsgeschichtlich (biblisch) gegebenen und kirchengeschichtlich (symbolisch) fixirten Lehrstoff nicht in historischer oder quellengemäßer Objectivität darzustellen. Ihre methodische Eigenart kennzeichnet sich eben dadurch, daß sie das christliche Realprincip (das alleinige Heil in Christo) aus dem Idealprincip (der persönlichen Heilserfahrung) verständlich zu machen sucht. Die systematische Beleuchtung und Begründung des biblisch und kirchlich bezeugten Christenthums als einer durch das Bewußtsein des dogmatisirenden Subjects lebendig angeeigneten und im Glauben erfahrenen resp. erfahrbaren Heilswahrheit ist ihre specifische Domäne. Insofern könnte man es gewissermaßen billigen, wenn Heinrici (s. o.) die ganze systematische, insonderheit die dogmatische Theologie als die „normative" bezeichnet sehen will (er rechnet neben der ethischen auch die praktische dazu). Aber diese Bezeichnung scheint mir nicht charakteristisch zu sein. Denn in gewissem Sinne ist alle Theologie, insonderheit die „biblische" normativ, weil klärend und fördernd für das kirchliche Gesammtleben. Und andererseits ist die Dogmatik als „Wissenschaft" angesehen in ihrer nothwendig subjectiven Färbung nicht ohne weiteres für die kirchliche Lehrentwickelung „normativ" (s. w. u. sub 3).

2. Als systematische Begründung christlicher Weltanschauung steht aber die Dogmatik in engster verwandtschaftlicher Beziehung

zu anderen systematischen Fächern der Theologie, vor Allem zur Apologetik und Polemik. Ohne den „Gegensatz" zu berücksichtigen — wenn auch in der friedliebenden Absicht, den Gegner zu gewinnen — ist dogmatische Geistesarbeit weder denkbar, noch durchführbar. Apologie, d. h. Vertheidigung der Eigenart und inneren Wahrheit des Christenthums gegenüber der heidnisch-natürlichen Weltanschauung oder gegenüber außerchristlichen Theorien der Welterklärung und Religionsbildung, soll im Sinne der Mahnung des Apostels 1 Petr. 3, 1. 5 ausgeführt werden: Seid bereit allezeit zur Verantwortung (*πρὸς ἀπολογίαν*) einem Jeden, der Rechenschaft fordert in Betreff der Hoffnung, die in euch ist. Das soll mit „Sanftmuth" (*πραΰτης*) geschehen, um den Gegner zu gewinnen, und mit der „Furcht", das eigene gute Gewissen zu schädigen oder die reine Lehre durch unreinen Wandel in Verdacht zu bringen. Friedenszwecken hat aber auch die Polemik zu dienen d. h. jener wissenschaftlich begründete Kampf für die Bewahrung der Lauterkeit evangelischen Christenthums gegenüber den confessionellen Gegensätzen und der innerkirchlichen Wahrheitstrübung durch häretische oder sectirerische Irrlehre (s. o. S. 233 ff). Da nun die Dogmenentwickelung — wie wir früher gesehen (S. 303 ff.) — neben ihrem organischen (wachsthumartigen) Charakter stets ein dialektisches (abwehrendes) Moment in sich trägt, wird auch der Dogmatiker nicht umhin können, zur Klärung seiner Position die innerkirchliche Opposition stets zu berücksichtigen. Auch hier gilt die Mahnung, wie sie den Friedfertigen (*εἰρηνοποιοί* Matth. 5, 9, auch dem *ἀντίδικος* gegenüber v. 25) ans Herz gelegt wird, und die Warnung, wie sie gegenüber der Streitsucht (in *λογομαχίαι* und *ζητήσεις* 1 Tim. 5, 3 ff.) am Platze ist. — Es ist nun keineswegs ausgeschlossen, daß die Apologetik und Polemik — schon im Hinblick auf die sich sonst in der Dogmatik anhäufende Massenhaftigkeit des Stoffes — als selbständige theologische Disciplinen behandelt werden. Gelingen aber kann diese Sonderarbeit doch nur unter Voraussetzung einheitlicher Systembildung und dogmatischer Begriffsschulung. Die stete Berufung des systematisirenden Apolo-

geten auf die „nähere Begründung in der Dogmatik" (Kübel) liefert den Beweis dafür. Daher erscheint es mir angezeigt, jene beiden Disciplinen nicht etwa als allgemeine „philosophische" Vorschule der Dogmatik zu betrachten (Schleiermacher), noch auch unter die Fächer der praktischen Theologie einzureihen (Düsterdieck), sondern als integrirende Bestandtheile des christlichen Lehrsystems selbst anzusehen. Der Dogmatiker wird sich ohnedies neben der speculativen Lehrentwickelung auch die dialektische Lehrvertheidigung gegenüber dem Gegensatz von außen und innen (s. w. u. § 25, 2) stets zur Aufgabe machen müssen. Wenn man namentlich unter Apologetik die „principielle und systematische Darstellung der Selbsterweisung des Christenthums als Wahrheit" versteht, (Kübel in Zöcklers Handbuch), so läßt sie sich von der Dogmatik kaum mehr unterscheiden, geschweige denn scheiden. Ja, die dogmatische Principienlehre, wie ich sie fassen zu müssen glaube, wird selbst zur Apologetik.

Ebenso, ja in gewissem Sinne noch näher liegend ist die Verknüpfung der Dogmatik als christlicher Glaubenslehre mit der Ethik als christlicher Lebenslehre. Nicht blos die mittelalterlichen, sondern auch die altprotestantischen Systeme umschlossen bekanntlich beide Gebiete. Erst seit Calixt wurde, nach dem Vorgange reformirter Theologen (Dannäus), die Trennung allgemeiner. Aber noch bis in die Neuzeit ist das „System christlicher Lehre" (z. B. von K. J. Nitzsch, Sartorius, R. Kübel, O. Pfleiderer u. A.) einheitlich behandelt und principiell die Einheit beider Gebiete vielfach gefordert worden (z. B. v. Hofmann). Der geistvolle Versuch R. Rothes, in einer „Theologischen Ethik" das ganze System christlicher Lehre zu entwickeln, ist im Grunde nichts anders als eine solche Vereinigung beider Disciplinen unter speculativem (theosophischem) Gesichtspunkt (ähnlich wie Al. Schweizers „Glaubenslehre" im Unterschied von der „objectiv kirchlichen" Dogmatik). Die gesonderte Behandlung beider systematischen Disciplinen hat auch ihre unverkennbaren Schwierigkeiten. Sachlich sie zu scheiden oder zu unterscheiden, etwa als die objective und subjective

Seite, als Theorie und Praxis chriſtlicher Heilswahrheit, oder als Darſtellung deſſen, was Gott für uns gethan, oder was wir in Gottes Kraft thun ſollen, iſt ſchlechterdings unmöglich. Denn die Dogmatik — in ihren anthropologiſchen Lehrſtücken — hat auch das ſubjective und ſchlechthin praktiſche Moment des Chriſtenthums (Sünde, Glaube, Werke, Wiedergeburt, Heiligung), und die Ethik — in ihrer Pflichten- und Güterlehre — hat weſentlich göttliche Realitäten, wie das objectiv vorliegende Gottesgeſetz und die Reichgottesidee zu behandeln, reſp. wiſſenſchaftlich, alſo in dieſem Sinn auch theoretiſch zu begründen. Gleichwohl ſind die *Geſichtspunkte* der Behandlung gerade in den genannten identiſchen Lehrſtücken verſchiedene. Die Dogmatik beleuchtet z. B. die Sünde als ſchuldbedingende Störung des Kindesverhältniſſes zu Gott, die Ethik als Freiheit lähmende Macht oder vielmehr Ohnmacht des alten Menſchen; ferner: der Dogmatiker entwickelt die chriſtliche Religion als in Chriſto begründetes Kindſchafts*verhältniß* der erlöſten und verſöhnten Menſchheit zu Gott (§ 6), der Ethiker als das in chriſtlicher Gemeinſchaft ſich ausgeſtaltende freie *Verhalten* des zum Kinde Gottes wiedergeborenen Menſchen. Die Dogmatik hat das Chriſtenthum als rettende, im Glauben erfahrene *Heilswahrheit*, die Ethik als in der Liebe ſich bethätigendes *Heilsleben* der Gotteskinder im Reiche Chriſti darzuſtellen. Das für die Ethik geltende Loſungswort: „Laſſet uns ihn lieben“ *wurzelt* in jenem, für die Dogmatik maßgebenden: „denn er hat uns zuerſt geliebt“ (1 Joh. 4,19). Oder — um mit Luther im Sinne ſeiner Theologie des Kreuzes zu reden —: der Dogmatiker beleuchtet die „Freiheit eines Chriſtenmenſchen“ vom Standpunkt der *erlöſenden* und *verſöhnenden* Gottesgnade, ſofern ich durch Chriſtum als Gotteskind den Frieden der Sündenvergebung geſchmeckt und dadurch im Glauben ein Herr aller Dinge geworden bin; der Ethiker betrachtet dieſe „Freiheit“ vom Standpunkte der wiedergebärenden und heiligenden Gottesgnade, ſofern ich als neuer Menſch im ſteten Kampf wider den alten ein Knecht aller Dinge geworden bin in der Liebe. Daß auch hier der Unterſchied ein fließender iſt, liegt auf der Hand.

Eben weil wir als Christen Heilsglauben und Heilsleben, Religion und Sittlichkeit (s. o. S. 77 ff.) weder trennen können noch wollen, geschweige denn wie „Abhängigkeit" und „Freiheit" in einen Gegensatz zu einander stellen dürfen (Martensen), bleibt die innige Verknüpfung der Dogmatik und Ethik auch in der wissenschaftlichen Geistesarbeit des christlichen Theologen bestehen — wie ich das bereits in meiner „Christlichen Sittenlehre" (I S. 15 ff.) nachzuweisen versucht habe. Jedenfalls bedarf die Ethik — wie z. B. die Hofmann'sche und Harleß'sche beweisen — der dogmatischen „Voraussetzungen". Ja, als selbständig hingestellte theologische Disciplin wächst sie geradezu aus den dogmatischen Grundgedanken vom „Heilsgut" hervor, wenn sie anders den „Heilsbesitz" und die „Heilsbewahrung" verständlich machen will. Der christliche Glaube als solcher, sofern er nothwendig „in der Liebe thätig" ist, kann als der praktische Thatbeweis dafür gelten, daß die Trennung beider Disciplinen eine mehr oder weniger künstliche ist. Die relative Berechtigung der gesonderten Behandlung liegt aber theils in der menschlichen Unfähigkeit, Alles auf einmal zu umfassen, theils in der thatsächlichen Eigenart des religiösen Bewußtseins gegenüber dem sittlichen, auch für den Christen, der Gottes erlösende Gnade erfahren hat. Er *bleibt*, auch im Verlauf seines Christenstandes, des Unterschiedes sich wohl bewußt zwischen dem, *wodurch* er ein Kind Gottes geworden, um das Reich Gottes *empfangen* zu können, und zwischen dem, *wie* er sich als Kind Gottes *bewähren* soll, um das Reich Gottes *fördern* zu können. Jenes specifisch religiöse Moment der aufgeschlossenen Empfänglichkeit waltet als Idealprincip in der Dogmatik vor; das der selbstthätigen Bewährung eines Christenmenschen in der Ethik.

Bei ihrer intimen Wechselbeziehung zur Dogmatik, auf die sie sich stützt, bildet die Ethik zugleich die Brücke zur sogen. „Praktischen Theologie". Ich sage „sogenannt"; denn im Grunde will doch auch sie — wie Th. Harnack, Zezschwitz u. A. betonen — als *wissenschaftliches System* in der „Theorie" des Cultus, der Seelsorge, der Predigt, der Katechese, des Kirchenregiments, der

Missions- und Diakoniearbeit sich ausprägen oder aufbauen. Dabei scheint es mir verfehlt, die Eigenart dieses „Systems praktischer Theologie" — wie Zezschwitz, Palmer u. A. wollen — von der Ethik als dem System praktischen Christenthums so zu unterscheiden, daß diese das christliche Einzel-Ich, jene das kirchliche Gesammtleben im Auge habe. Ich glaube bereits den Nachweis geliefert zu haben, daß auch die Sittenlehre — wie schon die Ausdrücke „Sitte" und „Ethos" zeigen — stets und in erster Linie dem Gemeinschaftsfactor im socialethischen Sinne Rechnung zu tragen habe. Und andererseits wird die praktische Theologie nicht umhin können — namentlich in der Seelsorge und Katechese — die persönlichen Beziehungen gerade zu den Einzelchristen in den Vordergrund zu stellen. Aber als wissenschaftliche Darstellung kirchlicher Lebensbethätigung und Amtswirksamkeit hat die praktische Theologie immerhin ihre eigene Domäne und bedarf dazu ebenfalls einer festen, dogmatischen Glaubensgrundlage, die ihr erst die klare Directive giebt. So gebührt der Dogmatik auch hier gewissermaßen der Primat. In welchem Sinne und unter welchen Grenzen, werden wir näher zu beurtheilen im Stande sein, wenn wir schließlich gerade die praktischen Ziele und Aufgaben dieser Hauptdisciplin der theologischen Systemarbeit uns klar zu machen suchen.

3. Von einer praktischen Aufgabe oder einem besonderen Zweck der Dogmatik als christlicher, resp. kirchlicher Glaubenswissenschaft kann nur cum grano salis die Rede sein. Tendenzarbeit und Bekehrungszwecke liegen ihr fern. Zunächst soll und will sie nur das Christenthum als in sich geschlossenes und gesetzmäßig gegliedertes Lehrsystem wissenschaftlich erfassen und als zusammenhängende Weltanschauung, näher als gottmenschliche Heilswahrheit, von ihrem Real- und Idealprincip geleitet, zum Verständniß bringen, und zwar für Jeden, der in Folge innerer Erfahrung einen empfänglichen Innensinn für das gottselige Geheimniß hinzubringt und nachdenkend den Spuren göttlicher Offenbarungsökonomie zu folgen vermag. In dieser Hinsicht bildet die Dogmatik nicht blos den Mittel- und Höhepunkt der ganzen theo-

logischen Geistesarbeit; sie stellt geradezu das Knochengerüst dar im Gesammtorganismus christlicher Theologie. Sie übt einen rückwirkenden Einfluß auf die biblische und kirchengeschichtliche Forschung, sofern erst das dogmatische Studium eine scharfe Begriffsschulung in allen christlich-religiösen Fragen und Problemen ermöglicht und so einen Damm gegen dunkle Gefühlsargumente oder verschwommene Phantasiegebilde aufbaut. Und sie übt einen klärenden Einfluß auf die apologetische und polemische Geistesarbeit, wie auf den ethischen und praktisch-theologischen Ausbau christlichen und kirchlichen Lebens. In diesem Sinn hat man — neuerdings auch von Ritschl'scher Seite (Häring) — mit Recht gesagt, daß erst im geklärten, systematischen Gedankengefüge eine Theologie den Erweis ihrer wissenschaftlichen Lebensfähigkeit zu erbringen vermag.

In der Eigenart aber des „dogmatischen Beweises" liegt auch die Schranke der von ihr zu erreichenden Aufgabe, sowohl in Betreff der persönlichen Glaubensfestigung, als in Betreff der Förderung kirchlicher Glaubens- und Lehreinheit oder -reinheit.

An und für sich betrachtet ist der Zweck der systematischen Glaubenswissenschaft weder der theoretische Beweis der christlichen Heilswahrheit zur Erzeugung oder Erhaltung persönlichen Glaubens, noch auch die Ueberwindung des Unglaubens bei denen, die innerlich der Sache fern stehen. Denn Glaube und Unglaube sind gar nicht wissenschaftliche, sondern Gesinnungsgegensätze (s. o. S. 146 ff.). Sie beruhen nicht auf verschiedener (intellectueller) Denkart, sondern auf verschiedener (praktischer) Willensrichtung und verschiedener innerlicher, religiös-sittlicher Erfahrung. Nur soweit der ehrlich suchende Zweifler unter der Last ungelöster oder unverstandener Probleme seufzt oder beunruhigt durch angebliche Widersprüche nach Klarheit und Einheit christlicher Weltanschauung ringt, wird ihm die dogmatische Gesammtdarstellung ein Mittel zur Beseitigung der Anstöße, zur Befestigung der Postulate des Heilsglaubens, zur Klärung der erst im Zusammenhange des Ganzen verständlichen Probleme. So kann allerdings auch in Fernstehenden die Theilnahme geweckt und, wie Blaise Pascal es ausdrückte, die

innere Luſt wachgerufen werden, in jenes reiche Erfahrungsgebiet einzutreten, das der Dogmatiker von ſeinem Ideal- und Realprincip aus beleuchtet. Subjectiv, perſönlich betrachtet iſt und bleibt der Zweck der Dogmatik nur die Befriedigung des theoretiſchen und praktiſchen, intellectuellen und religiöſen Bedürfniſſes nach bewußter und methodiſcher Erfaſſung der erfahrungsmäßig angeeigneten Heilswahrheit des Evangeliums in ihrem inneren Zuſammenhange und zur Begründung einheitlicher Weltanſchauung. Gemeingiltig und überzeugungskräftig kann ſie nur werden für jene homines bonae voluntatis, welche geneigt ſind, in jenen Erfahrungskreis einzutreten, den die Theologie des Kreuzes beſchreibt. Es iſt das kein zauberiſcher Bannkreis, der das „freie Denken“ hemmt, ſondern der fruchtbare Boden, auf dem die Freiheitsſaat wirkliche Lebensfrüchte zeitigt.

Wenn Nietzſche in ſeiner verbitterten Weiſe ſagt (Götzendämmerung WW. VIII, S. 61), man ſolle „allen Syſtematikern mißtrauen und ihnen aus dem Wege gehen“, weil „der Wille zum Syſtem“ einen „Mangel an Rechtſchaffenheit“ beweiſe, ſo iſt ſolch ein Warnungsruf wohl zu beherzigen. Denn nirgends liegt die Gefahr der Tendenzarbeit — jener „Abſicht“, die „verſtimmt“ — näher als auf dem Gebiete der Syſtembildung. Mag man auch die Dogmatik als „die königliche Disciplin der Theologie“ preiſen (W. Koelling, Ev. KZ. 1897, Nr. 7 f.), ſie geräth auf bedenkliche Abwege, wenn ſie nach Art der altorthodoxen theologia sacra ihre dogmatiſchen Sätze zur Heilsbedingung erhebt und ſo ſich deſſen ſchuldig macht, menſchliche Denkarbeit mit dem Heilsgehalt des allein ſeligmachenden Evangeliums zu verwechſeln.

Was nun ſpeciell die Förderung kirchlicher Glaubenseinheit und Lehrentwickelung betrifft, ſo kann die Aufgabe und der Zweck der Dogmatik in dieſer Hinſicht nur dann richtig erfaßt und ſicher erreicht werden, wenn man ihre Schranken erkennt und ihre Erfolge nicht illuſoriſch überſpannt. Thatſächlich iſt durch Dogmatismus und Syſtemſucht der kirchlichen Glaubens- und Lehreinheit mehr geſchadet als genützt worden. Und das kirchliche Glaubensleben, wie die kirchliche Glaubenseinheit erwächſt nicht aus dem Dogma oder durch die allzeit uneinigen Dogmatiker, ſondern aus dem Evangelium von Chriſto und durch Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes

in Kraft der Gnadenmittel. Aber, dies zugestanden, wird doch die kirchliche Glaubenseinheit und Reinheit der Lehre — namentlich gegenüber den sich aufthürmenden Gegensätzen von außen und innen (s. o. S. 158 ff.) — nur dann erfolgreich gewahrt werden können, wenn durch systematische Geistesarbeit der ideale Werth und die reale Bedeutung der Einzellehren im Zusammenhang des Ganzen erkannt und von dem entscheidenden Ideal- und Realprincip aus ins Licht gestellt wird. Durch begrifflich genaue Präcisirung und systematische Verknüpfung der Dogmen sollen diese eben als inhaltlich aus dem evangelischen Grundgedanken hervorwachsende dargelegt und gegenüber der etwaigen, unkirchlichen und unevangelischen Irrlehre zum Verständniß gebracht werden. Durch systematische Beleuchtung der Einzellehren können und sollen auch die Lücken der bisherigen Dogmen- und Bekenntnißbildung, resp. die Ansätze zur Neubildung oder Fortentwickelung aufgezeigt werden. So hat von je her — und zwar, solange die dogmatische Wissenschaft ihrem evangelischen Grundprincip in realer und idealer Hinsicht treu blieb, mit fruchtbarem Erfolg — diese theologische Hauptdisciplin die entscheidenden Gesichtspunkte für die der Zeit und ihrem Bedürfniß entsprechende Formulirung und symbolmäßige Feststellung der reinen Lehre dargeboten.

Aber auch in Bezug auf die kirchlichen Lebensfunctionen der Gegenwart, sowie auf Klärung und Reinhaltung kirchlicher Lehrwirksamkeit auf Kanzel und Katheder, in Predigt und Schulunterricht hat die Dogmatik eine hohe Aufgabe und eine hehre, freilich auch nur mit weiser Vorsicht zu übende Mission. Gott bewahre uns z. B. vor „dogmatischen Predigten“ oder vor einer Katechese, in der dogmatische „Katheder-blüthen“ ihren zweifelhaften Duft ausströmen. Das „Dogma“ legt sich leicht wie Mehlthau auf die zarten Knospen beginnenden christlichen Glaubens und hindert ihr morgenfrisches Wachsthum. Es erscheint mir daher zweifelhaft, ob A. Ritschl Recht hatte, wenn er, wie ich von einem seiner Schüler gehört, am Schluß seines dogmatischen Collegs sagte: „Meine Herren, streichen Sie jeden Paragraph aus meiner

Dogmatik, den ſie in Predigt und Katecheſe oder im Dienſte des praktiſchen Lebens zur Förderung des Reiches Gottes nicht brauchen können." Unbeſtreitbar richtig iſt es, daß der durch die Dogmatik wiſſenſchaftlich präciſirte und ſyſtematiſch begründete Lehrgehalt im genannten Sinne verwerthbar ſein muß. Aber es kann und muß manchen Paragraphen in der Dogmatik geben, der ſo, wie er dort dargelegt iſt, in der homiletiſchen oder katechetiſchen Praxis gar nicht ohne weiteres verwerthet werden darf. M. v. Engelhardt, der als ein perſönlicher Freund Ritſchls von jenem Ausſpruch hörte, ſprach einmal vor jungen Paſtoren oder Theologen den viel begründeteren Satz: aus man ſolle gründlich Dogmatik ſtudiren, um nicht Dogmatik oder dogmatiſch zu predigen. Damit degradirte er keineswegs die theologiſche Syſtemarbeit oder ſtellte ſie als Abſchreckungsmittel dar. Nein, Läuterungsmittel ſoll ſie ſein, um in dem irdenen Gefäß des Dogmas die goldenen Früchte evangeliſcher Heilswahrheit darzubieten. So hat die Dogmatik die hohe und praktiſche Aufgabe, durch präciſe und bewußte Verſtändigung über den weſentlichen Inhalt des bibliſch begründeten, kirchlichen und confeſſionellen Lehrbegriffs der Predigt und Katecheſe, dem Cultus und der kirchlichen Lebensbethätigung möglichſt klare Directiven zu geben und die Gabe der Unterſcheidung zu entwickeln. Die innere Kraft und den praktiſchen Erfolg kann die Dogmatik weder geben noch ſichern. Aber um Kindern Milch zu geben, braucht die Amme ſtarke Speiſe. Und um ſuchende Seelen zart und verſtändnißvoll anzufaſſen, bedarf es eines feſten, ſachgemäßen Urtheils über die vorliegenden Probleme. Und dieſes Urtheil wird zur Selbſtändigkeit gereift durch hingebendes Studium der Dogmatik. Soll dieſe aber auf kirchliche Bekenntnißbildung und Lehrwirkſamkeit ſolch einen Einfluß haben, ſo muß ſie auch ſelbſt zur confeſſionellen Frage Stellung nehmen, wie unſer nächſtes Schlußcapitel auszuführen hat.

§ 23. Zuſammenfaſſung.

1. In dem Organismus der Geſammttheologie, ſofern dieſe das Chriſtenthum als gottgeoffenbarte, kirchlich ausgeſtaltete und perſönlich angeeignete Heilsreligion nach der ihr entſprechenden

Methode vom Standpunkt erfahrenen Glaubens wiſſenſchaftlich zu begründen ſucht (§ 22, 1), laſſen ſich die hiſtoriſchen Disciplinen, inſonderheit die Bibelforſchung (Iſagogik, Kritik, Exegeſe, bibliſche Geſchichte mit ihrem Zielpunkt: der bibl. Theologie) und die Kirchengeſchichte (mit ihren in der Dogmengeſchichte und Symbolik gipfelnden Einzelfächern) als die nothwendigen Vorarbeiten und Anknüpfungspunkte chriſtlicher Dogmatik bezeichnen, ſofern dieſe die lebendige Fühlung mit der heilsgeſchichtlichen Grundlage (§ 16) und kirchlichen Entwickelung (§ 17) chriſtlichen Glaubens bewahren muß.

2. Andererſeits ſteht die Dogmatik als ſyſtematiſche Begründung chriſtlicher Heilswahrheit in engſter Beziehung zur Apologetik und Polemik, wie zur theologiſchen Ethik und praktiſchen Theologie. Die wiſſenſchaftliche Vertheidigung chriſtlicher gegen außerchriſtliche Weltanſchauung (Apologetik) und die Widerlegung innerkirchlicher Gegenſätze (Polemik) kann nur unter Vorausſetzung einheitlicher Syſtembildung und dogmatiſcher Begriffsſchulung gelingen. In dieſem Zuſammenhang wird die dogmatiſche Principienlehre ſelbſt zur Apologetik. Die chriſtliche Ethik aber als ſyſtematiſche Darlegung chriſtlichen Heilslebens bedarf ebenſo wie die praktiſche Theologie als ſyſtematiſche Darlegung kirchlicher Lebensbethätigung einer feſten, dogmatiſchen Glaubensgrundlage.

3. Die Dogmatik bildet als ein in ſich geſchloſſenes chriſtliches Lehrſyſtem den Mittel- und Höhepunkt der ganzen theologiſchen Geiſtesarbeit. Denn ſie hat einerſeits die Aufgabe, die perſönliche Heilsgewißheit zwar nicht zu erzeugen oder theoretiſch zu beweiſen, wohl aber durch zuſammenhängende wiſſenſchaftliche Begründung zu klären und zu feſtigen. Andererſeits hat ſie durch begriffliche Präciſirung und ſyſtematiſche Verknüpfung der einzelnen Dogmen die entſcheidenden Geſichtspunkte für die fortſchreitende Bekenntnißbildung und kirchliche Lehrwirkſamkeit darzubieten. Daher iſt auch ihre confeſſionelle Ausprägung (§ 24 f.) unumgänglich.

Zweites Capitel.

Die methodische Eigenart und das Idealprincip lutherischer Dogmatik.

§ 24. Der entscheidende methodische Gesichtspunkt.

1. Ganz im Allgemeinen haben wir bereits im Hinblick auf das Object der Dogmatik (§ 17) dargelegt, daß auch der wissenschaftlich verfahrende Systematiker trotz seiner Freiheit, ja gerade um sie in gesunder Weise bethätigen zu können, sich seiner thatsächlichen Eingliederung in ein kirchliches Gemeinwesen bewußt sein und zum kirchlich-confessionellen Dogma Stellung nehmen muß. Alleinsein, Isolirt-sich-wissen ist auch auf diesem Gebiete der Beweis einer verhängnißvollen Selbsttäuschung oder einer krankhaften Absicht; es müßte denn der Dogmatiker aufhören Christ zu sein, um „frei" — d. h. in der Luft schwebend — zu speculiren, oder, nach Art des Nietzsche'schen Uebermenschen, wie „jenseits von Gut und Böse", so jenseits von kirchlich und unkirchlich, von Lutherisch und Calvinisch, von Römisch und Griechisch sein Christenthum sich zustutzen und zurechtlegen. Solch ein Standpunkt mag für einen „Theologus der Ehren" oder für eine „Theologie der Rhetorik" passen; für einen theologus crucis oder für die „Theologie der Thatsachen" ist er undenkbar und undurchführbar. Er ähnelt einer Luftballon-Theologie, die Alles nur von der Vogelperspective betrachten möchte; oder jener Straußenmanier, die blind macht wie gegen drohende Feinde, so gegen mitkämpfende Genossen. Auf dem Isolirschemel der „reinen Subjectivität" läßt sich ein Verständniß für christliche Weltanschauung nimmermehr gewinnen.

Der alte Satz unserer Dogmatiker: qualis ecclesia, talis theologia hat sowohl praktisch, wie wissenschaftlich seine volle Berechtigung. Freilich findet sich bei ihnen auch jene andere These: methodus est arbitraria. Aber damit wollten sie nur der Art und Form der Begründung (ob synthetisch oder analytisch) freieren Spielraum geben. Immerhin wurde selbst diese Form — oder

das später erst so genannte Formalprincip — von jenem Grundgedanken beherrscht, der in der jeweiligen kirchlichen Bekenntnißgemeinschaft zu anerkannter Geltung gekommen war. Die Geschichte der Dogmatik kann uns im Einzelnen den Thatbeweis liefern, daß — namentlich was die Principien anbetrifft — jede christliche Glaubenslehre den Stempel einer gewissen kirchlichen Richtung an sich trägt. Wo sie in die nebulosen Sphären einer philosophisch gefärbten oder rein abstracten Individualdogmatik sich versteigt, bleibt sie unfruchtbar oder verläuft als quellenarmer Strom wirkungslos im Sande.

Es giebt allerdings eine äußerliche, unfrei machende Kirchlichkeit, die praktisch und wissenschaftlich lähmend, ja todbringend werden kann. Das tritt überall dort zu Tage, wo eine rein gesetzliche Auctorität den innerlich freien Forschungstrieb ertödtet, wo eine fertige Schablone jede Vertiefung und individuell lebendige Aneignung, wie jede selbständige Reproduction unmöglich macht. Gilt mir die „Confession" oder das Sonderbekenntniß von vornherein als dogmatisch unverrückbare Schranke oder als ungeprüft hinzunehmende, alleinseligmachende Heilswahrheit, so entsteht jener widrige, aus dem Fleisch stammende, intolerante Parteieifer, der für das Wahrheitsmoment in der Anschauung des Gegners blind macht und den echt christlichen, gesunden Unionstrieb lähmt (s. o. § 17, 2 S. 305 ff.). Die Dogmatik wird dann zur kirchlichen Tendenzarbeit und büßt nicht blos ihren wissenschaftlichen Charakter ein, sondern verliert auch ihre praktische Aufgabe (§ 23, 3) aus dem Auge. Sie ruft dann den schroffen Gegensatz wach und verstimmt jeden ehrlich Suchenden, weil er die Parteiabsicht merkt.

Aber Gott bewahre uns, daß wir nicht das Kind mit dem Bade ausschütten, d. h. in falschem Unionstrieb einem verschwommenen kirchlichen Indifferentismus huldigen und jede kirchlich-confessionelle Position für den Mann der Wissenschaft grundsätzlich beseitigen! Wehe uns, wenn wir das Knochengerüst unserer Dogmatik in ein Nebelgebilde religiöser Gefühlsphantasie oder in ein Spiegelbild unserer theoretischen Begriffsspeculation zu wandeln

ſuchen! Der theologiſche Dogmatiker muß ſich deſſen bewußt bleiben, daß er ſein Chriſtenthum nicht ohne Kirchenthum erlebt hat und erlebt haben kann. Es iſt das zunächſt in praktiſcher Hinſicht von Wichtigkeit. Denn die Thatſache bleibt doch unbeſtreitbar, daß der Einzelne als Chriſt gar nicht zu chriſtlichem Selbſtbewußtſein gelangt oder gelangen kann ohne jenen Gemeinſchaftsfactor, der aller Religion (§ 8) und ſo auch dem Chriſtenthum als der Heilsreligion (§ 17) neben dem göttlichen Offenbarungs- und perſönlichen Glaubensprincip zu Grunde liegt (§ 7 und 9; 16 und 18). Und wie er als Chriſt in der Gemeinſchaft und von der Gemeinſchaft lebt, ſo wird er auch als im Glauben Wiedergeborener eine eigenartige Rückwirkung auf die Gemeinſchaft üben und zwar in dem Maße, als er kirchlichen Sinn und kirchliche Theilnahme ſich bewahrt. Das geſteht ja auch die moderne Theologie zu. Chriſtum erlebt und erfährt der Chriſt nur innerhalb der Reichsgemeinde Chriſti und durch ſie. Außer ihr iſt in der That kein Heil (extra ecclesiam nulla salus), ſofern man nur unter „Gemeinde“ nicht ein hierarchiſch geordnetes Sonderkirchenthum verſteht, ſondern die „Verſammlung der Gläubigen“, wo das Evangelium lauter verkündigt und die Sacramente dem Worte Gottes gemäß verwaltet werden (Augsb. Conf. Art. VII). Innerhalb dieſes Rahmens und unter dieſer Bedingung behält der alte Satz ſeine Wahrheit: ubi ecclesia, ibi spiritus sanctus. Weil der Geiſt Gottes nicht ohne Wort wirkt und weil das Wort der Gnade — auch in ſeiner ſchriftlich und bibliſch fixirten Form — dem Einzelnen nicht ohne das in der Gemeinde gepredigte und überlieferte Lehr- und Bekenntnißwort nahe kommt, ſo läßt ſich eine perſönliche Ueberzeugung des Glaubens weder ihrem Urſprung noch ihrem geſunden Fortgang nach ohne kirchliche Einflüſſe und ohne ſtete Fühlung mit der Glaubensgemeinſchaft denken, geſchweige denn thatſächlich nachweiſen. Die ſogenannten Bekehrungsgeſchichten „rein aus dem Worte Gottes“ oder aus perſönlicher Bibelforſchung bewegen ſich meiſt in der irrthümlichen Vorausſetzung oder Täuſchung, als käme dem Einzelnen die Schrift wie ein Wunder- oder Zauberbuch vom

Himmel herabgeflogen, während ihm doch nicht blos das Lesen, sondern auch das Verständniß des Buches erst dadurch ermöglicht ist, daß er entweder „von Kind auf die heilige Schrift weiß" (1 Tim. 3, 16), oder aber die Bedingungen dieses Wissens und Verstehens in der Luft sich angeeignet, die er von Kindesbeinen an geathmet, d. h. innerhalb der Gemeinde, der er gliedlich angehört. Freilich kann keine Gemeinschaft, keine Kirche, kein überliefertes confessionelles Dogma ihm den lebendigen Glauben geben, die rein persönliche Heilserfahrung ersetzen oder die eigensten Geburtsschmerzen ersparen. Daher wird auch sein Christenthum, seine persönliche Glaubensüberzeugung stets eine eigenartige Physiognomie tragen oder in dem Maße zu gewinnen im Stande sein, als sein christliches Selbstbewußtsein durch eigenartige Erfahrungen gereift und durch sonderliche Begabung ausgebildet worden ist (s. o. S. 328 ff.). Das wird aber weder ein unkirchliches noch ein undogmatisches Christenthum sein, wenn es gesund bleibt, ebensowenig wie das erwachsene, selbständig gewordene Kind aufhört, Kind seiner Eltern zu sein oder pietät- und respectvoll der Gemeinschaft zu gedenken, aus der es geboren, und der es seine Erziehung verdankt.

Soll nun der Mann der Wissenschaft als freier Forscher sich von diesem Boden loslösen oder ihn gänzlich ignoriren? Das erscheint weder möglich, noch rathsam. Unmöglich, weil er — mehr oder weniger bewußt — mit tausend Fäden an die Tradition gebunden erscheint und ohne die Voraussetzung seiner gliedlichen Beziehung zum Ganzen sich gar nicht „frei" bewegen kann, so wenig als ein Finger, eine Hand, ein Fuß „frei" wird durch Exarticulation und Amputation, oder das Hirn „frei" zu functioniren im Stande ist, wenn die Guillotine ihr Werk gethan. Vollends aber erscheint der Dogmatiker ohne lebendige Fühlung mit dem Dogma, d. h. der kirchlich überlieferten Lehr- und Bekenntnißsubstanz, wie ein Maler ohne Farben, wie ein Bildhauer ohne Lehm, Erz und Stein, wie ein Schiffer ohne Compaß und Steuer, hin und her bewegt von jedem Wind der Lehre; ja wie ein Schwimmer auf wogendem Meere, dem kein heimathliches Eiland winkt, den jede

Brandungswelle an ungeahnten Klippen zu zerscheitern droht. Er kann und soll auch als wissenschaftlicher Systematiker auf geschichtlichem Boden sich bewegen. Und erst wo er — und zwar nicht, wie ein Antäus, mit einem Fuße bloß die mütterliche Heimatherde berührt, sondern mit beiden Füßen auf ihr geht und steht, nur wo sie ihn mütterlich trägt und nährt, wird er sich wirkungsmächtig und freudig-fest bewegen.

Doch lassen wir die vieldeutige Bilderſprache. In Wirklichkeit hieße es, den Dogmatiker entmündigen, ihn auf die Kindheitsstufe des Christenthums zurückdrängen (s. o. S. 349 f.), wollten wir ihn, mit Nichtachtung der geschichtlich vorliegenden Entwickelungsresultate des kirchlichen Christenthums und des confessionellen Bewußtseins, auf dem verschwommenen Gefühlsboden eines rein personalen oder dogmenlosen Christenthums gleichsam verselbständigen — wie z. B. ein Kierkegaard, Dreyer und manche Schwarmgeister es versuchten. Die praktische Nothwendigkeit und die wissenschaftliche Berechtigung einer kirchlich-confessionell sich ausprägenden Dogmatik liegt für jeden, aus menschlich-geschichtlichem Gemeinschaftsboden hervorwachsenden theologischen Forscher auf der Hand. Das läßt sich weder im Princip bestreiten, noch thatsächlich bei Seite schieben. Sehen wir nunmehr zu, in welchem Sinne und mit welcher Tragweite sich eine lutherische Dogmatik unter Wahrung evangelischer Freiheit methodisch kennzeichnen und rechtfertigen läßt, ohne den beiden, oben hervorgehobenen Gefahren zu erliegen. Wie begegnen wir als confessionelle Dogmatiker einerseits jener starren Kirchlichkeit im Sinne hierarchischer Auctoritätstendenz, andererseits jener verschwommenen Unkirchlichkeit im Sinne sectirerischer Schwarmgeisterei oder abstract philosophischer Freiheitstendenz? (Vgl. oben § 12, 1 und besonders § 17, 1.)

2. Gesundes Lutherthum sollte uns kirchlich Gesinnten ein für allemal, falls wir nicht der Parteipolitik verfallen wollen, eins geworden sein mit gesund evangelischem Bewußtsein. Wir kennen und wollen keine Lehre Luthers, als dieses Mannes mit seiner noch so gewaltigen, aber doch geschichtlich und individuell bedingten

Physiognomie. Hat er doch selbst — wo man für christlich-evangelische und kirchliche Glaubensüberzeugung sich auf seinen Namen berufen oder die Kirche und ihre Lehre auf ihn stützen wollte — sich als „alten Esel und Madensack" bezeichnet und vor jeder menschlichen Auctorität ernstlich gewarnt. Der Parteiname „lutherisch" war ihm ein Greuel. Die Feinde haben uns diesen Stempel zur Schmach aufgeprägt. Er ward zum Schimpfnamen im Sinne der Gegner. Wir aber wollen ihn dadurch zu Ehren bringen, daß wir in Luthers Sinn, sofern in ihm Christi Sinn lebendig war und die „Freiheit eines Christenmenschen" Fleisch und Blut gewann, einer wahrhaften „Theologie des Kreuzes" die Bahn ebnen.

Dies ist nicht so zu verstehen, als wollten und sollten wir — etwa im Gegensatz zur römischen Menschensatzung und papistischen Infallibilitätsdoctrin — nunmehr den Buchstaben der Schrift oder den biblischen Kanon als das „alleinige, unfehlbare Gotteswort" auf unsere Fahne schreiben und dieser Fahne auch als wissenschaftlich arbeitende Dogmatiker unbesehen oder unbedingt Folge leisten. Mit solchem Panier siegen wollen, die Bibel als „infalliblen" Gesetzescodex vorauftragen, hieße mehr dem reformirten oder methodistischen Biblicismus huldigen als dem gesund evangelischen Lutherthum. Auch vor dem „papiernen Papste", wie man mit Hinweis auf orthodoxistische Infallibilitäts- und Sicherheitsdoctrin den Bibelcodex bezeichnet hat, sollen wir uns hüten. Im positiv kirchlichen Lager hat so mancher in dem Irrwahn, genuin lutherisch zu sein, diesen Gesichtspunkt „reiner Biblicität" für die principielle Begründung und methodische Ausführung lutherischer Dogmatik in den Vordergrund stellen wollen. Und man berief sich dafür mit einem gewissen Schein der Berechtigung auf das „Formalprincip" der unbedingten auctoritas normativa und judicialis der heiligen Schrift in allen Glaubensfragen. Man pries in diesem Zusammenhange die durchsichtige Klarheit (perspicuitas) und ausreichende Bestimmtheit (sufficientia) des göttlichen Offenbarungswortes nebst seiner Fähigkeit sich selbst auszulegen (semet ipsam interpretandi facultas) gemäß der in ihren lehrhaften Haupt-

ſtellen enthaltenen Glaubensanalogie (analogia fidei). Aber dieſes — erſt in unſerem Jahrhundert ſo genannte — „Formalprincip“ konnte leicht in den Dienſt einer in der That rein formaliſtiſchen Beweis- und „Local“-Methode geſtellt werden. Daher ſcheint uns auch der Gebrauch dieſer Bezeichnung für das proteſtantiſche Erkenntnißprincip der Dogmatik nicht unbedenklich. Der lebensvolle, von göttlichem Lebensgeiſt erfüllte, geſchichtlich gewordene und heilsgeſchichtlich erwachſene Organismus der Schrift wird im Dienſte einer dogmatiſchen „Schule“ oder dogmatiſtiſcher Tendenzarbeit nur zu leicht atomiſirt; ja, durch anatomiſche Präparirmethode desorganiſirt, wird er zu einem Geſetzescodex für dogmatiſche Syſtemreiter, die ſchließlich das alleinſeligmachende Chriſtenthum ſelbſt zu codificiren unternehmen und ihren Biblicismus nur als ſicherndes Aushängeſchild dazu benutzen.

Das iſt im letzten Grunde durchaus unlutheriſch und unevangeliſch, ja wir ſtehen nicht an zu ſagen, daß es unchriſtlich, d. h. wider den Sinn und Geiſt Chriſti ſei. Chriſtus beruft ſich wohl auf das alte Teſtament und führt es als göttliche Auctorität den Schriftkennern, wie dem feindlichen Verſucher gegenüber ins Feld. Er erkennt auch ihr Suchen und Forſchen in den Schriften an, weil dieſe es ſind, die von ihm zeugen (Joh. 5, 39). Aber den „Schriftgelehrten“ mit ihrem altteſtamentlichen Aushängeſchild zerſchlägt er doch ihre ganze, gleißende Schriftparade durch das zweiſchneidige Schwert des lebendigen Gotteswortes, durch ſeine ſachliche Argumentation und ſein Selbſtzeugniß, durch die Forderung geiſtlicher Neugeburt (Joh. 3, 5 ff.) und ernſter Willenshingabe (Joh. 7, 17 ff.). Ihn, den Gottes- und Menſchenſohn, der ſein Leben hingegeben zum Löſegeld ſtatt Vieler (Matth. 20, 28) und ſein Bundesblut für Viele vergoſſen zur Sündenvergebung (Matth. 26, 28), als den einigen Heilsmittler im Glauben erfaſſen, in ihm den Vater erkennen (Matth. 11, 25 ff.) und ehren, nach Gottes Reich und ſeiner Gerechtigkeit trachten, ſeiner ſündenvergebenden und heilenden Gnade in vollem Herzensvertrauen ſich getröſten, als verlorener Sohn bußfertig am Vaterherzen ruhen, als

armer Sünder aus Gnaden sich rechtfertigen und von seinem heiligen Geist in die ganze Wahrheit einführen lassen, als Jünger Jesu ihm das Kreuz in Selbstverleugnung nachtragen und in seiner Kraft Liebe gegen den Nächsten üben, in Wachsamkeit und Gebet geduldig des Endes harren und in zuversichtlicher Hoffnung die sichtbare Wiederkunft des Auferstandenen und himmlisch Verklärten zur Aufrichtung seines Herrlichkeitsreiches, der vollendeten Gottesherrschaft auf Erden erwarten — das ist es, was Jesus von den Seinen fordert als Gliedern der Gemeinde (ἐκκλησία Matth. 16, 18 ff.), die, auf den Fels des Bekenntnisses gegründet, von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden soll.

Diese durch und durch trostreichen Wahrheiten und praktischen Forderungen fassen sich aber in dem zusammen, was wir in wissenschaftlich-methodischer Durchführung und Begründung als das Real- und Idealprincip der christlichen, näher der lutherischen Glaubenslehre, darzulegen versucht haben. Luther war es, der von dem Boden seiner persönlichen Heilserfahrung aus, nachdem er, in Christo der Sündenvergebung gewiß geworden, „einen gnädigen Gott gekriegt" hatte, auch den wahren Schlüssel für Schriftverständniß und Schriftverwerthung gefunden, zur Festigung jenes rechtfertigenden, allein Friede bringenden Glaubens. Gemäß seiner „Theologie des Kreuzes" drang er ein in die Tiefen der Schrift. Denn eben dadurch, daß sie „Christum treiben", wurden ihm die einzelnen biblischen Schriften kanonisch und als solche einführend in das Verständniß der Heilswahrheit. Oder — um der hergebrachten Ausdrucksweise mich anzupassen — durch das Materialprincip wurde ihm das Formalprincip lebendig und fruchtbar. Durch den articulus stantis et cadentis ecclesiae bahnte sich das Lutherthum den Weg zum Verständniß des urchristlichen, urapostolischen Evangeliums und seiner urkundlichen Bezeugung im Neuen Testament auf Grund alttestamentlicher Voraussetzungen.

Der entscheidende methodologische Gesichtspunkt für die dogmatische Begründung lutherischer Glaubenslehre ist also in erster Linie weder das „Es steht geschrieben" oder: „die infallible heilige

Schrift ſagt es", noch auch das auctoritativ hingeſtellte kirchliche Bekenntnißwort als maßgebende oder gar infallible Schriftdeutung. Jenes wäre mehr reformirt-calviniſch, dieſes mehr römiſch-katholiſch gedacht. Die lutheriſche Dogmatik hat ſich vielmehr in jenes Materialprincip zu verſenken, das ſich für uns in die beiden Seiten des Real- und Idealprincips unterſchiedlich, aber in nothwendigem inneren Zuſammenhange dargelegt und entfaltet hat. Die chriſtocentriſche Heilsthatſache: der Chriſtus für uns, als Heilsmittler und Verſöhner, wie er in perſönlicher Heilserfahrung, als der gläubig erfaßte Chriſtus in uns, ſich troſtreich und lebenskräftig erwieſen hat — das iſt, in lebendiger, inniger Verknüpfung des realen und idealen (objectiven und ſubjectiven) Moments der geſund lutheriſche Hebelpunkt für alle dogmatiſch überzeugende Argumentation. Damit ſtellen wir uns keineswegs in Gegenſatz zur altkirchlichen Tradition poſitiv lutheriſcher Dogmatik, wenn ſie die heilige Schrift als die entſcheidende Auctorität (norma normans) für alle Glaubenslehren und das ſchriftgemäße Bekenntniß als die regelnde Norm (norma normata) bezeichnete. Wir wollen nur Schriftinhalt und Kirchenlehre, die heilsgeſchichtlich geoffenbarte und kirchengeſchichtlich ausgeprägte Glaubenswahrheit methodiſch von anderen, der dogmatiſchen Beweisführung und ſyſtematiſchen Begründung entſprechenden Geſichtspunkten aus durchzuführen verſuchen. Daß Etwas in der Schrift ſteht oder durch das kirchliche Bekenntniß bezeugt iſt, macht es noch nicht dogmatiſch wahr und ſyſtematiſch klar. Dazu bedarf es eines überzeugenden Nachweiſes des innerlichen Zuſammenhangs der betreffenden Einzellehre oder des jeweiligen (bibliſchen oder kirchlichen) Glaubensſatzes mit jener centralen Heilserfahrung des Chriſten, wie ſie in dem „Chriſtus für uns" ihre feſte objective Baſis hat (Realprincip) und durch den „Chriſtus in uns" zu einer lebensvollen, geiſtigen und geiſtlichen ſubjectiven Geſtaltungskraft in unſerem chriſtlichen Selbſtbewußtſein wird (Idealprincip). Beide ſtehen in engſter Wechſelwirkung zu einander, indem Chriſtus, der gottmenſchliche Verſöhner, uns nur dadurch zu wirklichem und wirkſamem perſönlichen Eigen-

thum, zum Christus in uns wird, daß der heilige Geist, als Geist des verklärten Jesus, ihn uns durch das Evangelium persönlich bezeugt und im Glauben auf Grund der Gnadenmittel (Wort und Taufe) persönlich zu eigen macht. In der Heilserfahrung des begnadigten Sünders sind also beide, Christus und der Christ, eins geworden. Und die innere Verknüpfung jener beiden Principien, des christologischen und pneumatologischen, wenn wir so sagen dürfen, ist das schwierige aber auch reizvolle und fruchtbare Problem in der methodischen Durchführung lutherischer Dogmatik. Durch steten Hinweis auf diese beiden, sich gegenseitig bedingenden Brennpunkte evangelischen Christenthums werden wir in den Stand gesetzt, bei unserem dogmatischen Beweise dem Rechnung zu tragen, was die lutherische Kirche mit dem Grundartikel ihres Glaubens meinte. Denn in der „Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben" sind jene beiden Voraussetzungen als die bewegenden und bedingenden Centralgedanken mit enthalten. Ja, durch Hervorhebung jener beiden Momente wird erst jener articulus stantis et cadentis ecclesiae verständlich und gegen Mißdeutung (im einseitig objectivistischen und subjectivistischen Sinne) geschützt. Haben wir uns aber in methodischer Hinsicht klar und fest auf diesen Boden christlicher Heilserfahrung gestellt, und bezeugt uns unser eigenes christliches Selbstbewußtsein, daß wir nicht ohne die Schrift oder außerhalb der kirchlichen Glaubensgemeinschaft zu solcher Erfahrung, zu solchem „Erleben Christi", gekommen sind, so wird selbstverständlich der evangelisch und lutherisch gesinnte Dogmatiker auch das Bedürfniß haben, die von ihm methodisch (im obigen Sinne) entwickelte „Glaubenswahrheit" nun auch aus der Schrift und im Lichte der kirchlichen Lehrüberlieferung als urchristlich-evangelische, göttlich und menschlich bezeugte Heilswahrheit darzuthun. Welche Stellung aber der Schriftbeweis und der Nachweis des kirchlichen Consensus im System christlicher Heilswahrheit speciell in einer „Lutherischen Dogmatik" einzunehmen haben, werden wir später sehen (§ 25, 2).

Es könnte auffallen und Bedenken erregen, daß wir als das

ſubjectiv-ideale Princip, von dem die dogmatiſche Lehrgeſtaltung und Beweisführung im evangeliſch-lutheriſchen Sinne ausgehen ſoll, nicht direct die „Rechtfertigung", ſondern den in der Heilserfahrung lebendig angeeigneten „Chriſtus in uns" (wenn auch auf dem objectiv-realen Grunde des „Chriſtus für uns") bezeichnet haben. Droht da nicht ein krankhaft myſtiſches Element ſich einzuſchleichen? Iſt es nicht, wie A. Ritſchl meinte, eine phantaſtiſche Einbildung, von der unmittelbaren Einwohnung Chriſti in unſeren Seelen oder einem directen, perſönlichen Verkehr mit ihm etwas wiſſen und ſagen zu wollen? Wer verbürgt dem Gläubigen jenen „Chriſtus in uns" oder den wirklichen Beſitz des heiligen Geiſtes? Woher ſind wir deſſen gewiß — namentlich in Zeiten der Anfechtung — daß Gott in Chriſto uns nahe iſt, daß Jeſus ſelber in uns lebt, daß ſein heiliger Geiſt Chriſtum in uns verklärt hat? Verlaſſen wir da nicht den einzig feſten Boden unſerer evangeliſchen Glaubensgewißheit: die Sündenvergebung aus Gnaden? Und laufen wir nicht Gefahr, uns in Schwarmgeiſterei zu verlieren oder nach Art der Theoſophen den Geiſt Gottes ſelber für unſere armſelige ſyſtematiſche Lehrentwickelung zum lebensvollen Geſtaltungsprincip zu erheben (ſo Beck, Kübel)? — Das wäre in der That der Fall, wenn wir uns einbildeten, durch eigene Begeiſterung und Erhebung oder durch rein unvermittelte (magiſche) unio mystica ſeiner Nähe und der Einwohnung ſeines Geiſtes in uns „ſicher" zu ſein. Die Gewißheit unſeres Heils- und Gnadenſtandes ruht jedoch darauf, daß Chriſtus nicht blos ein für allemal das Heil (die σωτηρία) für uns errungen (ſ. o. S. 259 f.) — das gilt ja allen Menſchen — ſondern auch in uns als getauften und im Glauben neugeborenen Gliedern ſeiner Gemeinde kraft ſeines Geiſtes leben, wirken und wohnen will. So erſt erweiſt und bewährt ſich jedem Gläubigen das Evangelium thatſächlich als eine „Kraft Gottes zur Seligkeit" (δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι Röm. 1, 16 f.). So lebt in der That der aus Gnaden Gerechtfertigte ſeines Glaubens; ſo wird das Heil in Chriſto (die σωτηρία ἐν Χριστῷ oder das chriſtliche Realprincip) zum

Glauben an Christum (zur πίστις εἰς Χριστόν oder dem christlichen Idealprincip). Es verwirklicht sich dann, was Eph. 3, 17 f. geschrieben steht, daß wir nicht blos stark werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen (εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον), sondern daß jener Geist auch „Christum wohnen macht durch den Glauben in unseren Herzen" (κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις).

In dieser festgewurzelten, aus dem Glauben geborenen Liebe zu Christus liegt auch die Kraft des Erkennens: „daß wir erfassen mögen (καταλαμβάνεσθαι), welches da sei die Breite und Länge, die Tiefe und Höhe" — kurz die gesammte Tragweite seiner seligmachenden Heilswahrheit. So allein kann überhaupt Christus in uns „Gestalt gewinnen" (ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν Gal. 4, 19); und auf diesem Wege wird auch der christliche Glaubensinhalt erst zu lebensvoller „Gestaltung" sich in uns ausprägen. Durch seinen Geist werden wir mit innerlicher Nothwendigkeit dazu gedrängt, das Strebeziel, jenes Ideal ins Auge zu fassen: „hinanzukommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes", heranzureifen zum „ganzen Mann" und „zum Altersmaße der Fülle Christi" (Eph. 4, 13 f.).

So wird der Geist, der Christum in uns wohnen macht (1 Kor. 3, 16; 6, 16; 2 Kor. 3, 17) und der uns Zeugniß giebt, daß wir aus Gnaden und im Glauben Gottes Kinder sind (Röm. 8, 9. 14 ff.; 2 Tim. 1, 14), zum eigentlichen morphologischen, d. h. idealen Gestaltungstrieb wie für unsere persönliche Glaubenserkenntniß, so auch für unsere sachliche Begründung der zusammenhängenden Glaubenswahrheit. Das Bekenntniß: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20 f.) ist das Zeugniß wie für die Selbstlosigkeit des in der Gemeinschaft Christi Lebenden, so für die Selbstgewißheit seines Glaubens. Denn was er lebt, das lebt er „im Glauben des Sohnes Gottes, der ihn geliebet und sich selbst für ihn dahingegeben". Das trostreiche „für uns" ist der Felsengrund des beseligenden „in uns". Der

Chriſtus des Evangeliums iſt uns zum idealen, der heilsgeſchichtlich erſchienene zum perſönlich gegenwärtigen geworden. Und auf Grund der Taufe ſind wir freudig deſſen gewiß, daß wir thatſächlich „Chriſtum angezogen haben“ (Gal. 3, 27 *Χριστὸν ἐνδύσασθε*), und daß wir durch den Glauben in Chriſto Jeſu Kinder Gottes geworden (Gal. 3, 26). Das „mit Chriſto ſterben“ iſt alſo eins mit dem „Neugeborenwerden“ (Röm. 6, 5 ff.; Luk. 17, 33; Joh. 12, 24) und das „mit Chriſto lebendig werden“ iſt eins mit dem „aus Gnaden gerettet werden“ (Eph. 2, 5).

Jenes tiefe, namentlich von Paulus den Gläubigen aus der Heidenwelt vorgehaltene „Geheimniß des Chriſtus in uns“ (*Χριστὸς ἐν ὑμῖν* Kol. 1, 28) iſt nicht etwa ein dieſem Apoſtel ſonderlich eignender Gedanke. Er durchzieht die ganze Schrift, ſofern dieſe nicht blos den Heilsgedanken von Gott geoffenbart ſein, ſondern den Heilsgott ſelbſt zu den Menſchen, zu ſeinem Volk, zu ſeinen Gläubigen herabkommen läßt, um als ihr Heiland bei ihnen, unter ihnen und in ihnen „Wohnung“ zu machen (2 Moſ. 25, 8; 40, 34; Pſ. 9, 12; 22, 4; 74, 2; vgl. Ez. 37, 27 mit 2 Kor. 6, 16; Off. 21, 3). Inſonderheit will er „neu beleben den Geiſt Demüthiger und neu beleben das Herz Zerknirſchter“ dadurch, daß er ſich ihnen lebendig bezeugt (Jeſ. 57, 15; Sach. 2, 10 ꝛc.) und ſeinen Geiſt in ihre Herzen zu geben verheißt (Jer. 31, 33 ff.; Ez. 37, 26 ff.). In Chriſto, dem verheißenen und erſchienenen Meſſias, iſt dieſe Immanenz Gottes erſt zu voller Wirklichkeit geworden. Daher verheißt Jeſus auch, perſönlich gegenwärtig zu ſein unter ſeinen Gläubigen (Matth. 18, 20; 28, 20); ja er giebt den Seinen die lebensvolle Gewißheit, daß Er mit dem Vater bleibende Wohnung in ihnen machen wolle (*μονὴν ποιήσομεν* Joh. 14, 23), und zwar kraft des heiligen Geiſtes, der Chriſtum in ihnen „verklären“ und ſie „Alles lehren ſoll“, um ſie kraft des Glaubens an ihn „in die ganze Wahrheit zu leiten“ (Joh. 14, 26; 16, 12 ff.). Solches kann freilich nur durch willige Annahme ſeines Wortes geſchehen (Joh. 7, 17) und nur in den „aus Waſſer und Geiſt Wiedergeborenen“ ſich vollziehen (Joh. 3, 5 ff.; 6, 63). Deshalb betont

auch der Apostel Johannes in seinem Brief wiederholt, daß der Geist Christi jene „Salbung" (χρίσμα) bedinge, die uns das zum Heil Nöthige „wissen" läßt (1 Joh. 2, 20. 27: μένει ἐν ὑμῖν und διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν). Und: „daran erkennen wir, daß Er in uns bleibet, aus dem Geiste, den er uns gegeben" (1 Joh. 3, 24); und dieser Geist giebt sich in dem Bekenntniß des ins Fleisch gekommenen Christus als Gottes Geist zu erkennen (1 Joh. 2, 21 ff.; 4, 2 ff.). So ist also — wenn wir diese biblischen Gedanken in dogmatische Redeweise umsetzen — der lebendige Christus in uns kraft des pneumatologischen Princips die Gewähr dafür, daß jenes christologische Realprincip, der Christus für uns, nicht ein todtes Wort oder eine vergangene Thatsache bleibt, sondern eine lebendige Gestaltungs- und Kraftquelle für unsere Heilserkenntniß auf dem Grunde der persönlichen Heilserfahrung wird.

3. Das, was wir oben als Realprincip bezeichnet und entwickelt haben, entspricht dem genuin lutherischen Grundsatz: „allein aus Gnaden" (solâ gratiâ); das, was wir jetzt als Idealprincip näher zu begründen versuchten, dem echt evangelischen Gedanken: „allein durch den Glauben" (solâ fide). Die lebendige, organische Verknüpfung beider ist der fruchtbringende Nährboden für die systematische Entwickelung und zusammenhängende Begründung der christlichen Heilswahrheit als einer in Christo geoffenbarten, in der Christenheit kirchlich überlieferten und dem Christen persönlich durch den heiligen Geist bezeugten. Methodisch correct wird der lutherische Dogmatiker aber nur dann verfahren, wenn er in der wissenschaftlichen Darlegung seiner christlichen Weltanschauung von der eigenen Glaubens- und Heilserfahrung ausgeht. In dieser Hinsicht sind seine Denkwege und seine Beweisformen inductiv-empirisch. Durch Analyse seines ihn beseligenden Heilsglaubens wird der trostreiche Heilsgehalt der Einzellehren darzulegen und so die christliche Heilswahrheit als eine das menschliche Heilsbedürfniß allseitig befriedigende und der menschlichen Heilsfähigkeit und Heilsbestimmung entsprechende — zunächst subjectiv-

ideal — zu beleuchten und kraft des „Chriſtus in uns“ als Leben ſchaffende Heilslehre in ihrer widerſpruchsloſen Folgerichtigkeit und überzeugenden Zuſammenſtimmung zu begründen ſein. Mit dieſer gleichſam inductiv-analytiſchen Aufgabe wird aber die deductiv-ſynthetiſche Hand in Hand gehen müſſen. Aus jenem Realprincip heraus, dem eben nur in gläubiger Heilserfahrung erfaßbaren Chriſtus für uns, als dem gottmenſchlichen Heiland und Verſöhner, ſoll eine ſyſtematiſche Deduction verſucht werden, die der Theologie des Kreuzes im Sinne Luthers entſpricht. Synthetiſch iſt hier das dogmatiſche Verfahren inſofern, als es zurückgeht auf das verurſachende chriſto- und theocentriſche Princip des Heils. Auf dieſem Eck- und Grundſtein iſt das ganze Lehrgebäude aufzubauen. Ein Stein ſoll ſich in den andern fügen zu einem göttlichen Tempel der Wahrheit, zur Ehre des dreieinigen Gottes: Gottes des Vaters, der in Chriſto, ſeinem eingeborenen Sohne die zu ihm geſchaffene, heilsfähige und heilsbedürftige Menſchheit zum Heil beſtimmt; Chriſti, des einigen gottmenſchlichen Heilsmittlers, der ſie in der Fülle der Zeit durch ſeine Selbſthingabe in den Kreuzestod und durch ſein welterneuerndes Leben von Sünde, Tod und Teufel erlöſt und mit dem Vater verſöhnt hat; und Gottes, des heiligen Geiſtes, der die durch die Gnadenmittel im Glauben neugeborene Gottesmenſchheit als Heilsgemeinde zum Reiche Gottes beruft und durch den Chriſtus in uns heiligt, bis ſchließlich im ewigen Reich der Vollendung das soli Deo gloria zu leibhaftiger Verwirklichung gelangt, und der dreieinige Gott, dem wir hier in kindlichem Glauben anbetend dienen, den wir aber dann von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen ſollen, Alles in Allen ſein wird. (Siehe die graphiſche Darſtellung im Anhange.)

Das iſt der große Vorwurf der evangeliſch-lutheriſchen Dogmatik, den ſie als chriſtliches Lehrſyſtem und als in ſich gegliederte, zuſammenhängende, chriſtliche Weltanſchauung durch analytiſch-ſynthetiſche Darlegung und Entwickelung des Heils- und Glaubensprincips auszuführen und im Einzelnen zu begründen hat. Die Analyſe aus der Heilserfahrung heraus entſpricht methodiſch mehr

jenem empirisch-inductiven Verfahren (s. o. S. 374 ff.); die Synthese auf Grund der christocentrischen Heilswirklichkeit in gewissem Sinne dem speculativ-deductiven Denkwege, nur daß wir dann Speculation und Deduction nicht nach Art der hypothetischen Combination oder metaphysischen (aprioristischen) Verstandesconstruction uns vorzustellen haben, sondern als nachdenkende Vertiefung in die Offenbarungsmetaphysik, d. h. in den gottmenschlichen Realgrund des Heils, wie er durch das fleischgewordene Wort und durch den wortgewordenen Geist unserer Glaubenserfahrung zugänglich geworden, — also mit dem steten, bescheidenen Bewußtsein, daß wir auch bei unserer theologisch-dogmatischen „Metaphysik" und „Speculation", ja hier erst recht tamquam in speculo nur dunkle Umrisse sehen (δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι 1 Kor. 13, 12), dereinst aber von Angesicht zu Angesicht. Daher ziemt es vor Allem dem positiv oder kirchlich gesinnten lutherischen Dogmatiker, sich der Bedingtheit und Beschränktheit seines Wissens und so auch des Stückwerkartigen seiner systematischen Argumentation stets bewußt zu bleiben. Das paulinische Wort: „jetzt ist mein Erkennen Stückwerk," bleibt uns eine stete Mahnung, bei allen sich uns aufdrängenden schwierigen oder unlösbaren Problemen das „in scholam aeternam referre" zu beherzigen.

Und weil sich so das Gefühl einer gewissen Unsicherheit in die rein dogmatische Argumentation einschleichen kann, ja jedem ehrlichen, der Selbstkritik zugänglichen Systematiker aufdrängen muß, gilt es dem positiven (berificirenden) Controlverfahren nicht aus dem Wege zu gehen. Mit jener analytisch-synthetischen Darlegung der systematisch gegliederten Heilswahrheit aus der persönlichen Heilserfahrung heraus und auf dem Grunde der christocentrischen Heilsrealität ist zwar das eigentliche Geschäft des Dogmatikers erledigt. Weder der Schriftbeweis, noch die Erörterung des kirchlichen Consensus gehört wesentlich und nothwendig hinein. Ja Einzelcitate aus der Bibel oder Einzelsätze aus den kirchlichen Symbolen würden die Eigenart dogmatischer Entwickelung und die Beweiskraft, die ihr innerhalb ihres methodischen Erkenntnißprincips

zukommt, nur ſtören oder lähmen. Sie können hier unmöglich zur Stärkung des Wahrheitsbeweiſes dienen. Ihre Anführung und Einfügung in die dogmatiſche Analyſe und Syntheſe würde vielmehr nur verwirren. Es wäre das auch eine Art Uebergriff in ein fremdes Gebiet (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), kaum weniger ſchlimm, als wollten wir allgemein philoſophiſche oder metaphyſiſche Lehnſätze für das dogmatiſche Gebäude, wenn auch nur als Baugerüſt oder Strebepfeiler verwenden. Aber — wie geſagt — als ergänzendes und erprobendes Controlverfahren erſcheint es nicht blos wiſſenſchaftlich berechtigt, ſondern für eine lutheriſche Dogmatik principiell und praktiſch nothwendig, einen ſogen. „Schriftbeweis“ und eine Darlegung des „kirchlichen Conſenſus“ der ſyſtematiſchen Deduction anzufügen (ſ. w. u. § 25, 2 über die Art der methodiſchen *Durchführung* des Schriftbeweiſes). Nicht zwar ſo, als handelte es ſich hier erſt um den entſcheidenden Wahrheitsnachweis im Sinne auctoritativer Verbürgung der entwickelten Glaubensſätze. Das dürfte nimmermehr gelingen, da Schriftlehre und Kirchenlehre, wie ſie etwa die bibliſche Theologie und Symbolik auf heilsgeſchichtlichem und confeſſionellen Grunde darlegen (ſ. o. § 23, S. 417 ff.), an ſich noch nicht geeignet erſcheinen, die *innere Wahrheit* des Dargelegten darzuthun. Das kann und ſoll eben durch die zuſammenhängende und *principiell* begründete dogmatiſche *Gedankenentwickelung* verſucht werden. Aber theils um der menſchlichen Schwachheit willen, die ſo leicht in ſubjectiviſtiſche Selbſttäuſchung ſich verirrt, theils um die Uebereinſtimmung der *gewonnenen* dogmatiſchen Reſultate mit der *urchriſtlichen* und *kirchlichen* Grundanſchauung ſich klar zu machen; theils endlich, um dem confeſſionellen Gegenſatz gegenüber den evangeliſch-*lutheriſchen* Charakter des dogmatiſchen Syſtems zu erproben, können und wollen wir auf einen methodiſch geführten „Schriftbeweis“ ebenſowenig verzichten als auf eine Vergleichung mit der kirchlichen und bekenntnißmäßigen Ueberlieferung. Die Berechtigung dieſer Forderung für den lutheriſchen Dogmatiker wird namentlich klar zu Tage treten, wenn wir in dieſer Hinſicht uns noch einmal die oben

erwähnten Gefahren der römisch-katholischen Hyperkirchlichkeit und der reformirt-sectirerischen Unkirchlichkeit vergegenwärtigen.

Dort herrscht das einseitige Traditionsprincip im Sinne kirchlicher oder papistischer Infallibilitätsdoctrin. Die gesetzliche und äußerliche Auctorität des fixirten Dogmas zerstört nicht nur jede freie und innerliche Reproduction der christlichen Heilswahrheit, sondern stellt auch eine falsche, willkürlich menschliche Norm auf. Gegenüber der hierarchischen Menschensatzung, im bewußten Widerspruch gegen hyperkirchlichen und orthodoxistischen Dogmatismus, wird der evangelisch gesinnte Systematiker für die genuin urchristliche Berechtigung seiner Lehrsätze sich mit vollem Recht und innerlicher Nothwendigkeit auf die biblische Urkunde als die entscheidende Lehrnorm berufen dürfen und müssen. Nicht etwa als Ergänzung des dogmatischen Beweises sucht er nach einer Schriftbegründung. Denn diese trägt hier nur den Charakter der nachträglichen Prüfung und evangelischen Beleuchtung für die dogmatisch bereits nach eigner Methode (s. o.) dargelegte Heilswahrheit. Die Sache verhält sich nicht etwa so, wie der unkirchliche Biblicismus nach reformirter oder schwarmgeistiger Schablone meint, daß der Glaube an die absolute Unfehlbarkeit der Schrift, ja die Annahme einer Wortinspiration und eines göttlichen Dictats die Voraussetzung für den Schriftbeweis in der evangelisch-lutherischen Dogmatik wäre. Vielmehr wird der dogmatische Nachweis zusammenhängender Heilswahrheit uns in methodischer Weise erst den Weg bahnen müssen zum Verständniß der Schrift als des schlechthin normativen Gotteswortes, wie der lebensvollen Eigenart wahrer Inspirationstheorie. Gleichwohl bleibt die der dogmatischen Deduction hinzugefügte biblische Beleuchtung für den lutherischen Dogmatiker eine von vornherein nothwendige Mahnung, sich mit seinen Lehrsätzen nicht von der Urquelle christlicher Heilswahrheit zu entfernen. Diese Urkunde bleibt ihm der schlechthin giltige, d. h. normative Maßstab für die offenbarungsmäßige Grundlage seiner Lehrsätze. Das Schriftprincip schützt ihn vor der Willkür des römischen, hierarchischen, hyperkirchlichen und scholastischen

Traditionsprincips und bringt zur Entſcheidung, ob etwas und was etwa im überlieferten Dogma ſich nicht als urchriſtlich und urevangeliſch darthun läßt, alſo auch nicht als integrirender Beſtandtheil chriſtlicher und evangeliſcher Heils- und Glaubenswahrheit gelten kann.

Aber deshalb wollen und dürfen wir doch nicht die Bedeutſamkeit der kirchlichen Glaubensüberlieferung und des confeſſionell ausgeprägten Dogmas für den theologiſchen Syſtematiker und ſeine methodiſche Denkarbeit verkennen oder gänzlich bei Seite ſchieben. Der abſtracte Biblicismus führt nur zu leicht irre, weil er — wie wir bereits oben (S. 320 ff.) ſahen — den Einzelnen in unnatürlicher und ungeſchichtlicher Weiſe aus dem Gemeinſchaftsboden herausreißt und ihm dadurch die Handhaben für ein geſundes Schriftverſtändniß nimmt oder erſchwert. Es iſt eine für den lutheriſchen Dogmatiker ſelbſtverſtändliche Forderung, daß er ſich die Fühlung mit dem Inhalt des kirchlichen Bekenntniſſes bewahrt. Sonſt verkennt er nicht blos die praktiſche Aufgabe (ſ. o. § 23, 3) des Syſtematikers, ſondern auch ſeine wiſſenſchaftliche Miſſion, für das gute, weil ſchriftgemäße Bekenntniß ſeinerſeits den ſachlichen und methodiſchen Nachweis innerer Wahrheit und tröſtlicher Lebenskraft zu führen. So wird ihm das kirchliche Bekenntniß und die bisherige kirchliche Dogmengeſtaltung ſtets ein bedeutſames Regulativ bleiben nicht blos zur Warnung und Orientierung gegenüber der Gefahr des Häretiſchen (ſ. § 15 ff.), ſondern auch zur Klärung und Befeſtigung der eignen dogmatiſchen Ueberzeugung und ihrer methodiſchen Darlegung. Dieſe ſoll ſich eben an der normativen Schrift und an dem regulirenden Bekenntniß als urchriſtlich und gemeinkirchlich erproben, bezw. auch dem außerchriſtlichen und außerkirchlichen Widerſpruch gegenüber bewähren und vertheidigen laſſen. Wie das im Zuſammenhange mit dem genuin lutheriſchen Princip, oder ſagen wir lieber: bei der organiſchen Verknüpfung unſeres Real- und Idealprincips im Einzelnen durchzuführen iſt, und wie ſich demgemäß der Aufbau, die Architektonik der lutheriſchen Dogmatik nach unſerer Auffaſſung zu geſtalten hat, wird der nächſte Schlußparagraph unſerer Principienlehre noch zu beleuchten haben.

§ 24. Zusammenfassung.

1. Die praktische Nothwendigkeit und wissenschaftliche Berechtigung einer kirchlich-confessionellen Dogmatik ergiebt sich aus der unbestreitbaren Thatsache, daß der Einzelne, wie als Christ, so als dogmatisirendes Subject nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, der er angehört, zu christlichem Selbstbewußtsein gelangt. Ohne das lebendige Bewußtsein seiner gliedlichen Beziehung zum kirchlichen Ganzen kann er sich gar nicht frei bewegen oder seine persönliche Ueberzeugung dogmatisch bezeugen und begründen.

2. Für das evangelisch-lutherische Bewußtsein ist der entscheidende methodische Gesichtspunkt bei aller dogmatischen Lehrentwickelung die stete innere Verknüpfung des Real- und Idealprincips: der christocentrischen Heilsthatsache (Christus für uns) und der pneumatocentrischen Heilserfahrung (Christus in uns). Dadurch wird zu wissenschaftlich systematischer Aussage und Durchführung gebracht, was die lutherische Kirche mit dem Grundartikel ihres Glaubens meinte.

3. Die organische Verknüpfung des Realprincips (solâ gratiâ) und des Idealprincips (solâ fide) bildet für den lutherischen Systematiker die Grundlage des eigentlichen dogmatischen Beweises. Obwohl also sein Hauptbestreben darauf gerichtet ist, aus der Glaubenserfahrung (durch inductive Analyse) die christliche Heilswahrheit in systematischem Zusammenhange (durch deductive Synthese) als christliche Weltanschauung zu entwickeln, wird er doch im Gegensatz zur abstracten Infallibilitätsdoctrin, wie sie dem hyperkirchlichen (römischen) Traditionsprincip und dem unkirchlich-schwarmgeistigen (reformirten) Schriftprincip zu Grunde liegt, alle dogmatischen Lehrsätze an der normativen Schrift und an der regulirenden Kirchenlehre zu erproben und zu prüfen haben.

§ 25. Die methodiſche Durchführung und Architektonik der lutheriſchen Dogmatik.

1. Die lutheriſche Dogmatik kennzeichnet ſich als ſolche nicht blos durch die methodiſche Verknüpfung des Real- und Idealprincips, wie wir bisher geſehen, ſondern in engſtem Zuſammenhang mit beiden charakteriſirt ſie ſich auch durch den *ſachlichen* Geſichtspunkt und *perſönlichen* Hintergrund bei der Begründung der *confeſſionellen Einzelbogmen*. Sofern ihr Realprincip chriſtocentriſch iſt, wird auch die dogmatiſche Darlegung der in dem *Gottmenſchen* wurzelnden und gipfelnden Heilswirklichkeit und Heilswahrheit durch die confeſſionell verſchieden ausgeprägte *Verhältnißbeſtimmung* des Göttlichen und Menſchlichen bedingt ſein. Und dieſe wiederum wird in beſtimmender Weiſe zurückwirken müſſen auf die Art und das Maß der erfahrungsmäßigen Heilsgewißheit des dogmatiſirenden Subjects.

Der confeſſionelle Typus der *römiſchen*, wie *byzantiniſchen* Kirche iſt ſtets der Gefahr ausgeſetzt, das Göttliche auf Koſten des Menſchlichen in der Perſon Chriſti zu betonen und dadurch, wo Menſchliches im Dienſte des Göttlichen in Betracht kommt, einer *monophyſitiſch* gefärbten Creaturvergötterung zu verfallen. Es iſt das der myſtiſch-theoſophiſche Zug, der uns bereits in der altorientaliſchen Dogmatik entgegentritt. Das chalcedonenſiſche Concil hatte dem zu wehren geſucht (durch ſein ἀτρέπτως und ἀσυγχύτως), aber ohne Erfolg. Es blieb die Neigung der griechiſch-, wie römiſch-katholiſchen Kirche, alles Irdiſche, alles Menſchliche, alles Kirchliche, alles Sacramentale, wo es im Dienſte des Göttlichen gedacht oder thatſächlich ihm unterſtellt wurde, gleichſam mit der magiſch wirkenden Aureole des weſentlich Göttlichen zu umkleiden. Daraus erklärt ſich z. B. die Wandlungsidee im Meßopfer, wie die Anmaßung unmittelbar göttlicher Auctorität für die, jene Wandlung vollziehende Prieſterkirche und ihres höchſten Repräſentanten, des „Stellvertreters“ Chriſti. Dieſer Gottgleichheitstendenz mit ihrer „Theologie der Ehren“ — wie Luther ſie treffend bezeichnete — ſtellt nun die im

lutherischen Sinne auszuführende Dogmatik ihre „Theologie des Kreuzes" als eine wesentlich anders orientirte entgegen. Sowohl der gottmenschliche Heilsmittler, als die durch ihn vollzogene und durch seinen Geist uns angeeignete Heilsvermittelung erscheinen hier in ganz anderer Beleuchtung. Nicht Verwandlung des Creatürlichen in schlechthin Göttliches, nicht Apotheose des Menschlichen, nicht doxologische Verherrlichung des Irdischen ist ihr Grundgedanke und ihr Realprincip, sondern heilwirkende und heilskräftige Herablassung göttlicher Liebe zum Menschlichen, Versenkung ins Creatürliche, innergeschichtliche Bezeugung des Uebergeschichtlichen, zeiträumliche Selbstbeschränkung des Ewigen, ja Selbsterniedrigung bis zum Tode am Kreuz, um durchs Kreuz zur Krone zu bringen. Die menschgewordene Liebe erhebt wohl den Menschen und die Menschheit zum Göttlichen; sie macht den Sünder zum anbetenden Gotteskinde. Aber sie wandelt ihn nicht wesentlich um durch mystische Zaubervorgänge. Sie gewährleistet ihm nur innerhalb der durch den Gottmenschen erlösten Reichsgemeinde die Gewißheit der aus Gnaden ihm zugesprochenen und durch das Sacrament ihm persönlich versiegelten Sündenvergebung. Sie versetzt ihn dadurch in beseligendes Kindschaftsverhältniß. Dieses Kindschaftsverhältniß kennzeichnet sich durch die selbstlose Empfänglichkeit des unbedingt vertrauenden Glaubens. Und aus der Glaubenserfahrung heraus wird die gottgeschenkte Geisteskraft eines kampf- und siegreichen Heiligungslebens stets von Neuem herausgeboren.

So erscheint nach gesund lutherischer Anschauung die persönliche trostreiche Glaubenszuversicht durch den christologischen und soteriologischen Hintergrund — den Christus für uns und in uns — gewährleistet. Und der Grundgedanke unseres Idealprincips: die Heilserfahrung durch Sündenvergebung aus Gnaden allein um Christi willen und die volle persönliche Heilsgewißheit im Glauben durch Zusage seines Wortes, erhält besonders werthvolle Bedeutung und neues Licht gegenüber der katholisirenden Grundanschauung. Ist es doch für diese charakteristisch, daß sie dem Einzelchristen die persönliche Heilsgewißheit nicht blos erschwert,

ſondern geradezu verbietet. Nur durch die göttliche Auctorität der ſichtbaren Kirche als eines geiſtlichen Lebensverſicherungsinſtituts ſoll ihm der ſacramentale Zauberſtempel aufgeprägt werden, der gleichſam mediciniſch wirken und ihn in ſteter Abhängigkeit von dem göttlich ſanctionirten Prieſterthum erhalten ſoll. So bietet ihm dieſe Kirche nur den harten Stein der falſchen Sicherheit ſtatt des nahrhaften Brodes troſtreicher Gewißheit.

Es wird ſich aber ferner die im chriſtocentriſch-ſoteriologiſchen Sinne ausgeführte evangeliſch-lutheriſche Dogmatik bei der methodiſchen Ausführung des Geſammtſyſtems und der Einzellehren ſtets deſſen bewußt bleiben müſſen, daß ſie in ſachlicher, wie perſönlicher Beziehung, nach ihrem Real- wie Idealprincip auch in einem gewiſſen Gegenſatz ſteht und ſtehen muß zur reformirten (reſp. ſectiereriſch-ſchwarmgeiſtigen) Grundanſchauung. Zwar wiſſen wir wohl und wollen es mit Freudigkeit betonen, daß hier die confeſſionelle Verwandtſchaft im evangeliſchen Sinne uns liebevolle Rückſicht und Schonung gebietet. Wir wiſſen uns mit den mannigfach gefärbten Vertretern der calviniſch, zwingliſch, unioniſtiſch, anglicaniſch, methodiſtiſch gefärbten „evangeliſchen" Richtungen eins in dem articulus stantis et cadentis ecclesiae: der Rechtfertigung allein durch den Glauben auf Grund der freiſprechenden Gnade Gottes in Chriſto. Aber ſowohl bei rein hiſtoriſcher, wie ſachlich principieller Beleuchtung darf doch der für den methodiſchen Aufbau der Dogmatik höchſt wichtige und bedeutſame Unterſchied zwiſchen Lutheriſch und Reformirt — das letztere Wort im Calviniſchen Sinne genommen — nicht verkannt, noch auch durch unklare Unionstendenz verwiſcht werden (ſ. o. S. 308 ff.). In der methodiſchen Durchführung unſerer „Theologie des Kreuzes" wird es zu Tage treten, wie und warum wir jener reformirten Scheu vor Herabziehung des Göttlichen ins Endliche um unſeres Real- und Idealprincips willen entgegentreten müſſen. Zu dem „Gott geoffenbart im Fleiſch" will oder kann ſich die ſtreng reformirte Dogmatik, wenn ſie conſequent ſein will, bei ihrer eigentümlichen Angſt vor Creaturvergötterung nie in voller Freudigkeit bekennen. Gott

mit seinem schlechthin „absoluten" Willen bleibt gewissermaßen jenseitig; und obwohl Christi Gottheit entschieden anerkannt und bekannt wird, gelangt sie doch nie zu voller Einigung mit dem Menschlichen. Daraus erklärt sich uns die Neigung der reformirten Dogmatik zu einer abstracten Verhältnißbestimmung beider Seiten, des Göttlichen und Menschlichen, ja zu einer nestorianisirenden Trennung. Das Menschliche kann im Grunde gar nicht vom Göttlichen durchdrungen werden; finitum non est capax infiniti. Und umgekehrt, auch für das Infinitum in seiner jenseitigen Herrlichkeit und Absolutheit erscheint die Schranke in Raum und Zeit nicht möglich.

Die altlutherische Dogmatik erhob bereits Einsprache gegen diese rationalisirende, antimystérische Richtung und Auffassung, wie uns dies namentlich in dem Satz: finitum capax infiniti und in der Lehre von der communicatio idiomatum und deren Consequenzen für die Sacramentsauffassung entgegentreten wird. Dabei handelte es sich nicht etwa um eine scholastische Streitfrage oder lediglich um ein theologisches Problem. O nein! Sachlich, wie persönlich galt der genannte Differenzpunkt als ein ungeheuer wichtiger, ins tiefste Innere des christlichen Glaubensbewußtseins eingreifender. Und so verhält es sich in der That. Denn je mehr Gott und sein „absoluter" Wille jenseitig, transscendent bleibt, wird auch seine in Christo geoffenbarte Heilsgnade einen kalten Hauch jenseitiger (abstracter) Vorherbestimmung (Prädestination) gewinnen. Die trostreiche Heilserfahrung und die persönliche Heilsgewißheit werden schwankend, verlieren einen Theil ihres wesentlichen Haltes, wenn die irdischen Gnadenmittel nicht wirklich als Träger und Bürgen seines Gnadenwillens gefaßt werden, wenn Christus als der verklärte Gottmensch nicht wirklich und wahrhaftig, wie in seiner Gemeinde, so im Sacrament geistleiblich gegenwärtig sein kann; wenn der heilige Geist als Geist des verklärten Christus sich nicht wirklich und wahrhaftig so mit dem Worte der Gnade eint, daß er kraft seines geordneten Liebeswillens (voluntas ordinata) und nicht durch eine jenseitige ewige Vorherbestimmung uns der persönlichen Erwählung und Gotteskindschaft gewiß

macht. So tritt nach reformirter Grundanschauung in Folge jener Betonung des schlechthin majestätischen Gotteswillens, dem kein menschlicher Wille widerstehen kann, bei den sich für „erwählt" Haltenden nur zu leicht eine falsche Sicherheit ein, während der angefochtene Glaube die in den Gnadenmitteln ihm nicht voll gewährleistete persönliche Heilsgewißheit erst im Heiligungskampf — also durch eine Art Mitwirkung (Synergie) des wiedergeborenen Willens — immer von Neuem sich zu erringen suchen muß. Daraus erklärt sich der gesetzliche Zug der reformirten Dogmatik.

Es wird also auch hier die Eigenart der in Christo und seinem Gnadenwort wurzelnden Glaubens- und Heilsgewißheit, mit Einem Wort: der beseligende Trost der Sündenvergebung sein, auf dem der Gewißheitsfonds des lutherischen Dogmatikers insonderheit beruht. Diesen wird er auch bei seiner wissenschaftlichen Systemarbeit stets im Auge zu behalten haben. Der beseligende Trostreichthum der auf Heilserfahrung ruhenden persönlichen Heilsgewißheit des lutherisch-gesinnten Christen erhält eben durch die methodische Art der sachlichen und principiellen Begründung seiner „Theologie des Kreuzes" eine verstärkte Ueberzeugungskraft nicht nur für die Confessionsgenossen, sondern auch für den durch „Wahrsein in Liebe" zu gewinnenden Gegner.

2. Die innere Ueberzeugungskraft solch einer sachlich-persönlichen Darlegung der einzelnen Glaubenslehren liegt (nach dem bereits in § 24, 3 Ausgeführten) weder in dem Nachweis ihrer biblischen Correctheit, noch auch in der Darlegung des kirchlichen Consensus, noch auch endlich in der Widerlegung gegnerischer Anschauung innerhalb der Kirche oder der Vertheidigung der eigenen, christlichen Weltansicht gegen die außerkirchlichen Angriffe. Das gehört Alles mehr oder weniger zum historischen Beiwerk, zum gelehrten Controlapparat des lutherischen Dogmatikers, sofern er sein „System" als ein dem urchristlichen Evangelium entsprechendes, kirchlich berechtigtes, und wissenschaftlich haltbares näher darthun will. Das Entscheidende für das innere Verständniß und für die christlich-religiöse Beurtheilung der einzelnen

Glaubenssätze liegt — wie wir gesehen (§ 24, 1 f.) — in dem Nachweis ihres gliedlichen (organischen) Zusammenhangs mit dem Heilsprincip in Christo und mit der Heilserfahrung des Christen. So erst erscheinen die einzelnen Glaubenslehren als bestimmte, durch principielle Orientirung in ihrer zielsetzlichen Bedeutung auf dem zu betretenden Heilswege erkennbare „Orte" (loci) oder als integrirende Bestandtheile, als lebendige Glieder (articuli) eines harmonisch functionirenden Leibes. In dieser thatsächlichen (realen) Beziehung zum pulsirenden Herzen des Ganzen (dem Christus für uns), und in diesem erfahrungsmäßigen (idealen) Zusammenhange mit dem Blutumlauf in den Einzelgliedern (dem Christus in uns) liegt ihre Lebensfähigkeit und ihr fundamentaler Werth begründet. Sonst werden sie — vom dogmatischen Gesichtspunkt betrachtet — zu Nebensächlichem herabsinken, das ausgeschieden sein will, wenn die gesunde Entwickelung des Gesammtorganismus gewahrt bleiben soll. So hängt in der That — gemäß dem Idealprincip — das persönliche „Werthurtheil" über die einzelnen Lehrbestimmungen für den evangelisch-lutherischen Dogmatiker aufs engste zusammen mit jenem sachlichen Seinsurtheil, wie es im Realprincip begründet liegt. Alles Einzelne muß sich um die centrale Heilsfrage bewegen, die einerseits — persönlich, subjectiv und menschlich angesehen — eine Trostfrage, eine Seligkeitsfrage ist; andererseits — sachlich, objectiv und vom göttlichen Standpunkt betrachtet — als eine Wahrheitsfrage, als eine Lebensfrage erscheint, bei der es sich in der That um „Sein oder Nichtsein" handelt.

So wird alles das, was wir früher (§ 15 ff.) als charakteristisch und wesentlich für das Christenthum als die Heilsreligion erkannt und principiell entwickelt haben, nunmehr im Lichte unseres Idealprincips (der Heilserfahrung) von selbst architektonisch so sich gliedern, wie es der Sache entspricht. Der erste Haupttheil der lutherischen Dogmatik wird die erlösungsbedürftige Menschheit gegenüber dem Gott darzustellen haben, der als schöpferischer Urquell ihres Heils sowohl ihre Heilsfähigkeit, als ihre Heilsbedürftigkeit und Heilsbestimmung bedingt. Diese „Heilsbedin-

gungen" erſcheinen im erſten Haupttheil des Syſtems anthropologiſch gefärbt oder „orientirt", wie man neuerdings es zu bezeichnen liebt. Der Anknüpfungspunkt für die dogmatiſche Beweisführung wird hier ſtets das menſchliche Heils- oder Troſtbedürfniß ſein, das durch die göttliche Heilsbeſtimmung und Troſtzuſage Ausſicht auf volle Befriedigung und Troſtgewißheit gewinnt. — Im zweiten Haupttheil wird dann das erlöſungskräftige Thun Gottes in den Vordergrund treten müſſen, um die Heilsverwirklichung in ſyſtematiſcher Folgerichtigkeit zur Darſtellung zu bringen. Hier wird durchaus ſachgemäß der chriſtologiſche und pneumatologiſche Geſichtspunkt in den Vordergrund treten. Denn es handelt ſich zunächſt um die Heilsvermittelung durch die Perſon und das Verſöhnungswerk des Gottmenſchen; ſodann um die gnadenreiche Heilsaneignung durch den Geiſt, der als Geiſt des verklärten Chriſtus durch die geordneten Heilsmittel die erlöſte Reichsgemeinde zum Vater führt, der auch allein den „Chriſtus in uns" dem bußfertig Gläubigen zu verſiegeln im Stande iſt; und endlich um die Heilsvollendung, kraft welcher der dreieinige Gott in der verklärten Heilsgemeinde Chriſti als der „Alles in Allen" Seiende offenbar werden ſoll (ſ. o. S. 257 ff.).

Die poſitiv-lehrhafte Entwickelung und zuſammenhängende ſyſtematiſche Begründung dieſer reichgegliederten Heilswahrheit iſt und bleibt alſo die eigentliche, ausſchließliche Domäne der Dogmatik, deren methodiſche Ausführung im Sinne der lutheriſchen Glaubensüberzeugung durch ſtete Wahrung des gewonnenen Real- und Idealprincips bedingt iſt. Aber nicht zu leugnen iſt es, daß hier die Gefahr einer rein ſubjectiviſtiſchen Darlegung droht. Daher darf und ſoll der Dogmatiker als chriſtlicher und inſonderheit als lutheriſch geſinnter Theologe in ſeiner wiſſenſchaftlichen Methodik nicht auf den Iſolirſchemel ſich ſtellen wollen. Wie er an die bibliſchen und hiſtoriſchen Disciplinen (ſ. § 23, 1) anknüpfen muß, ſo weiß er ſich in ſtetem Zuſammenhange mit den kirchlichen Lehrintereſſen, mit der ethiſchen und praktiſchen Lebensbewährung der chriſtlichen Gemeinde und — last not least — mit der geſammten

geistigen Bewegung der Gegenwart. Um sich also vor Selbsttäuschung zu bewahren und vor Selbstbetrug zu schützen, erscheint es nicht bloß praktisch werthvoll und rathsam, sondern wissenschaftlich berechtigt, daß er seine positive dogmatische Darlegung einem dreifachen Controlverfahren unterstelle.

In erster Linie tritt uns da, wie es sich schon in dem vorigen Paragraphen (S. 433 ff.) als allgemeine Forderung ergab, der sogen. „Schriftbeweis" als ein wesentliches Bedürfniß gerade des evangelisch-lutherischen Dogmatikers entgegen. Hier handelt es sich nun näher um die methodisch richtige Ausführung dieses biblischen Nachweises. Er wird sich anders gestalten müssen, als in der „biblischen Theologie"; aber auch durchaus nicht so, wie es die alten Dogmatiker mit ihrer Sammlung der Beweisstellen (dicta probantia oder testimonia) versuchten. Die biblische Theologie hat, wie wir sahen (S. 416 f.), in quellenmäßiger Darlegung die Entwickelung (Genesis) der einzelnen biblischen „Lehrbegriffe" darzustellen, um aus ihrer Unterschiedenheit (alt- und neutestamentlich, mosaisch oder prophetisch, synoptisch oder johanneisch, pauliniſch oder petrinisch ꝛc.) wo möglich die höhere Einheit oder Zusammenstimmung biblischer Offenbarungswahrheit zum Verständniß zu bringen. Daher ist sie eine wesentlich historische Disciplin, wenn auch als Brücke zur systematischen wichtig und verwerthbar. In die Dogmatik selbst sie aufzunehmen (etwa als grundlegenden Theil, wie Kahnis es versuchte, um es in der 2. Aufl. wieder aufzugeben), empfiehlt sich meines Erachtens keineswegs, nicht blos wegen des anwachsenden Stoffes, sondern wegen methodischer Bedenken. Der Dogmatiker soll und darf gar nicht „biblisch" argumentiren, weil das die Stringenz seines eigenartigen Beweises stört, wie wir (S. 434) gesehen. Daher scheint es mir auch nicht angezeigt (wie z. B. Frank und Philippi es thun), die Schriftargumente in die dogmatische Deduction selbst hineinzufügen, oder aber (wie es z. B. Biedermann versucht) zuerst Bibellehre, dann kirchliches Dogma (möglichst objectiv und historisch?) darzustellen, um schließlich die dogmatische Beleuchtung d. h. die Auflösung der „kindlichen"

Glaubensvorſtellungen in den „rein geiſtigen“ Begriffsrealismus hinüberzuführen. Auch bei A. Ritſchl (Rechtfertigung und Verſöhnung) ſtört meines Erachtens die hineingemiſchte oder vorhergehende bibliſche Argumentation mit hiſtoriſch-kritiſchen Seitenblicken den klaren Fluß ſyſtematiſcher Lehrentwickelung. Am richtigſten ſcheint es mir — wie es z. B. Thomaſius gethan und v. Hofmann in ſeiner Weiſe ausgeführt — das „Lehrganze“ oder beſſer die mit dem Ganzen gliedlich zuſammenhängenden einzelnen Lehrſätze ſofort nach ihrer poſitiven Begründung an der Schrift zu prüfen. So vergewiſſern wir uns Schritt für Schritt deſſen, daß wir nicht eigenwillige oder eingebildete Wege wandeln. Methodiſch aber wird ſich von der bibliſchen Theologie der dogmatiſche Schriftbeweis dadurch unterſcheiden, daß nicht wie dort unter hiſtoriſch-genetiſchem Geſichtspunkt, ſondern nach ſyſtematiſcher Sachordnung jedes Einzeldogma an den bibliſchen Zeugniſſen geprüft wird. Dabei handelt es ſich ſelbſtverſtändlich nicht um Einzelausſprüche bibliſcher Schriftſteller, ſondern um ihren Lehrzuſammenhang und ihre Lehrabſicht. Und für den Dogmatiker werden in erſter Linie die neuteſtamentlichen Ausſagen, und auch dort wieder die Lehrausſprüche Jeſu im Vordergrunde ſtehen. Den zweifelhaften, reſp. den zum Theil wohl mit Unrecht ſo genannten deuterokanoniſchen Schriften wird eine für den Dogmatiker ſtringente Beweiskraft nur unter der Vorausſetzung zuzuſchreiben ſein, daß die betreffenden Ausſagen nicht iſolirt daſtehen, ſondern durch andere, ähnliche aus den unzweifelhaft echten, kanoniſchen Schriften geſtützt werden.

Beſonders erſchwert wird dem Dogmatiker ein methodiſch richtiger Schriftbeweis durch die Zweifelfrage, ob und wie das alte Teſtament als Lehrgrundlage und Erkenntnißquelle für das chriſtliche Syſtem der Heilswahrheit verwerthbar ſei. Mir ſcheint hier die Frage nach der Echtheit oder Inſpiration der altteſtamentlichen Schriften eine zunächſt noch offene, für den Dogmatiker in gewiſſem Sinne gar nicht entſcheidende zu ſein. Denn — aus dem A.T. allein wird er ſeinen „Schriftbeweis“ nie führen wollen und ſollen. Und für die neuteſtamentlichen Lehrgedanken und Lehrformulirungen wird er ſelbſtverſtändlich nach den altteſtamentlichen Wurzeln forſchen müſſen, aus denen ſie hiſtoriſch-genetiſch mit erwachſen ſind. Aber Trinitätslehre nach Art unſerer alten Lociſten aus Gen 1, 2 begründen oder die Gottheit Chriſti

aus altteſtamentlichen Lehrausſprüchen erweiſen wollen, wird einem lutheriſchen Dogmatiker der Gegenwart ohnehin nicht einfallen, wenn er ſich nicht blind gemacht hat gegen alle Reſultate einer geſunden und wirklich „geſchichtlichen“ Bibelforſchung. Der lutheriſche Dogmatiker wird aber und muß das Bedürfniß haben, durch die Art ſeines Schriftbeweiſes die alte Behauptung von der Klarheit (perspicuitas) und genügenden Vollſtändigkeit (sufficientia) der Schriftoffenbarung ins Licht zu ſtellen, namentlich gegenüber dem römiſchen Dogmatiker, der die Schriftauslegung ſelbſt dem hierarchiſch-kirchlichen Tribunal unterſtellt und dadurch ihre auctoritas normativa et judicialis illuſoriſch macht. Andererſeits wird der luther. Dogmatiker ſich zu hüten haben vor jener bibliciſtiſchen Infallibilitätsdoctrin, die beſonders durch den Einfluß reformirter Scholaſtik zur Herrſchaft gelangte. Als „unfehlbar“ kann und darf ſie uns nur gelten gemäß ihrem ſpecifiſchen Zweck: der heilsgeſchichtlichen Bezeugung und Beurkundung göttlicher Heilsoffenbarung in Wort und That zur Erlöſung der Menſchheit (ſ. o. § 16, 2), alſo auch nur in lebendigem Connex mit dieſer Grundidee des Heils. Und klar iſt ſie uns nur im Zuſammenhange ihres ſich ſelbſt bezeugenden Heilsgehalts im Hinblick auf das Heils- und Lehrbedürfniß der Gemeinde Chriſti und in ihr des einzelnen Chriſten. (Vgl. die zutreffende Vertheidigung dieſes Standpunktes in W. Volck's eben erſchienenem Buch: Heilige Schrift und Kritik. 1897, beſ. ſ. „Erörterung principieller Fragen“ S. 38 ff., 47 f. S. a. Gottlob Mayer, Das relig. Erk.problem. 1897, I S. 61 ff.)

Das rechte Schriftverſtändniß und die geſunde Schriftbenutzung wird aber dem einzelnen dogmatiſirenden Subject nie und nimmermehr gelingen ohne die regulirende und klärende Secundärnorm der kirchlichen Lehr- und Bekenntnißtradition. Dies iſt es, was wir wiederum den ſchwarmgeiſtigen, ſubjectiviſtiſchen Dogmatikern nach reformirtem Typus ſchon oben entgegenhalten mußten (S. 428 f.). Ausreichend (sufficiens) iſt die Schrift wohl in dem Sinne, daß ſie keiner ſachlichen Ergänzung oder auctoritativen Deutung ihres heilsnothwendigen Wahrheitsgehaltes durch kirchliche Auslegung und Tradition bedarf. Ja, ſie duldet als die allein normative kein kirchliches Glaubenstribunal neben ſich. Das bekenntnißmäßige Dogma oder die kirchlich-confeſſionelle Lehrüberlieferung iſt alſo an ſich weder zur Klärung, noch auch zur Ergänzung der Schriftoffenbarung nothwendig, geſchweige denn als eine höhere Auctorität neben der bibliſchen zu betrachten. Sonſt ſänke die Schrift zur Secundärquelle herab. Aber als ein deutendes

und bedeutſames Regulativ iſt die aus der Schrift gemäß der in ihr enthaltenen Glaubensanalogie entnommene und als ſchriftmäßig immer von Neuem zu erweiſende und zu erprobende Kirchenlehre (vgl. § 17, 3) pietätvoll anzuerkennen und als regula fidei im Sinne einer norma normata gewiſſenhaft zu verwerthen. Sonſt hörte die Dogmatik auf, eben das zur Darſtellung und zu ſyſtematiſcher Begründung zu bringen, was ihr den Namen gegeben und als gegebenes Object geſchichtlich ihr vorliegt. Das bekenntnißmäßige Symbol (ſ. o. S. 309 ff.) enthält ja nur das urkundlich verbürgte Zeugniß für die fortſchreitende und lebensvolle Aneignung und Wahrung des evangeliſch-chriſtlichen Heilsgehalts in dem Bewußtſein der ſtreitenden Kirche.

Wenn wir die Reſultate dieſes Kampfes für die Wahrheit nur als bedingte Norm (norma normata, quatenus et quia cum scriptura sacra consentit) anerkennen, ſo liegt darin ebenſowenig ein innerer Widerſpruch, als wenn wir eine geſchichtlich bedingte Auctorität in Staat und Kirche, Schule und Haus pietätvoll anerkennen, ohne ihr unbedingten Gehorſam zu leiſten. Es ſoll ja mit durch die dogmatiſche Geiſtesarbeit die Berechtigung und innere Wahrheit der confeſſionellen Lehrbeſtimmungen (materiell) geprüft und (formal) auf ihre Schriftgemäßheit unterſucht werden, um jenes noch bedingte quatenus wo möglich zu einem freudigen quia werden zu laſſen (ſ. o. S. 311). Aber wir werden deshalb nicht nöthig haben, das altkirchliche Dogma, geſchweige denn die einzelnen dogmatiſchen Lehrformulirungen der Lociſten zum Ausgangspunkt oder zum Knochengerüſt unſerer ſyſtematiſchen Gedankenarbeit zu machen. Das verſucht z. B. Biedermann in dem „poſitiven Theil" ſeiner chriſtlichen Dogmatik, indem er auf die „Schriftlehre" (§§ 209—366) das „kirchliche Dogma" (§§ 367—384) folgen läßt. Beides aber geſchieht nur, um aus dieſen „vergänglichen Hülſen" ſchließlich den „rationellen Kern des chriſtl. Glaubens" herauszuſchälen und in der dialektiſch-Hegel'ſchen Begriffsmühle zu vermahlen. Es ſcheint mir für die lutheriſche Dogmatik methodologiſch unrichtig, jedenfalls unnöthig zu ſein — wie es etwa Philippi in ſeiner „Kirchlichen Glaubenslehre" oder Zöckler in ſeinem „Handbuch" thun — die kirchlichen Lehrbeſtimmungen oder altdogmatiſchen Formeln in die ſyſtematiſche (poſitive) Entwickelung ſelbſt hineinzunehmen oder ſie geradezu zum Ausgangspunkte zu machen (Zöckler). Das präjudicirt der freien Gedankenentwickelung des dogmatiſirenden Subjects aus dem gewonnenen Real- und Idealprincip. Es erſcheint heutzutage nicht blos vergeblich, ſondern für den evangeliſch-lutheriſchen Dogmatiker als ein principieller Fehlgriff, wenn

er die altdogmatischen Formeln als correcte Lehrbestimm herübernehmen (repristiniren) oder ihnen eine maßgebend Syſtem einräumen will. Das thut nicht einmal Phili „kirchlichen Glaubenslehre". Es gehört, wie gesagt, lei verfahren, wenn der lutherische Dogmatiker sozusagen bei fortgesetzten Denkweges sich auf die kirchliche und biblisch fidei besinnt oder sich den kirchlichen „Consensus" — e Thomasius es versucht (Christi Person und Werk § 5 sein bringt. Hier wird einerseits der dogmengeschichtlich der confessionellen Bekenntnißbildung darzulegen und theilen, andererseits der Lehrgehalt und Glaubenswerth j für die dogmatische Begriffsschulung höchst wichtigen Probleme bei unseren alten Dogmatikern zu erörtern sei

Aber nicht blos dem kirchlichen Consensus, unkirchlichen und außerkirchlichen Dissensus g errungene und positiv entwickelte dogmatische W vertheidigt, in ihrer Haltbarkeit und Widerspr gewiesen sein. Sahen wir doch bereits in unserer legung, daß sich dem Satz gegenüber der Gegensat doppelter Form der Einseitigkeit geltend macht (§ 1 Doppelgegensatz wird in solchen Lehrpunkten, die si geschichtlich im Kampf mit der innerchristlichen H nellem Bewußtsein ausgeprägt haben, meist auc bedingter sein und daher die polemische Abw in rein sachlicher Begründung und friedlicher Abs In denjenigen Lehrpunkten hingegen, wo ein sol Widerspruch nicht vorliegt (z. B. in der dogmati samen „Satanologie", oder in der Lehre vom der „göttlichen Weltregierung" und „Reichsvollen werden jene Gegensätze zur Sprache kommen m unsrer pathologischen Principienlehre (§ 10 ff.) allgemeinen Bedeutsamkeit kennen gelernt haben. gegnerischen Kritik wird die positiv entwickelte Gl Goldprobe ihrer inneren Wahrheit und Haltbarkei Es ist dies die dialektische und apologetische Geistesarbeit. Und die lutherische Dogmatik inso

der Aufgabe bewußt bleiben müſſen, den Gegnern Rede und Antwort zu ſtehen, um den Inhalt des Heilsglaubens in der „Conſequenz ſeines Princips“ wiſſenſchaftlich ſo darzulegen, daß die alſo gewonnene chriſtliche Weltanſchauung gegen die Angriffe von innen und außen gewappnet erſcheint.

3. Fragen wir ſchließlich, in welcher Weiſe denn der *architektoniſche Aufbau* des ganzen Syſtems vom Standpunkte des *lutheriſchen* Dogmatikers ſich methodiſch folgerichtig zu geſtalten habe, ſo ergiebt ſich dies im Grunde von ſelbſt aus unſerer bisherigen Entwickelung des Real- und Idealprincips. Es handelt ſich bei der Gliederung und Anordnung der einzelnen Glaubenslehren nicht um ein irgendwie erdachtes oder von anderswoher — etwa nach logiſchen Kategorien — entnommenes Schema, welches der chriſtlichen Heilswahrheit wie ein äußerliches Prunkgewand in ſtilvoller Drapirung umgeworfen werden dürfte. Dadurch würde ihr ſchöner, urwüchſiger Gliederbau nur verhüllt, aber nicht zur Geltung gebracht werden. Jedenfalls entſpräche es nicht der von uns als genuin lutheriſch gekennzeichneten „Theologie des Kreuzes“, noch auch jenem gottmenſchlichen Grundcharakter der *heilsgeſchichtlich* verwirklichten Glaubenswahrheit.

Daher tragen wir auch Bedenken, den dogmatiſchen Aufbau in dem Sinne von „Oben“ zu beginnen, daß wir etwa von dem „abſoluten“ Gottesbegriff ausgehen, als dem „perſönlichen Urgrund alles Seins“ (*Zöckler*) oder (wie *R. Kübel* vorſchlägt) von Gott als dem *Geiſt* des Lebens, oder aber (wie *Frank* will) „Gott ſelbſt in ſeiner Weſens- und Willensbeſtimmtheit“ als „Realprincip“ an die Spitze des Syſtems ſtellen, um ſo das „Werden der Menſchheit Gottes“ zu verſtehen. Dieſer rein *theologiſche* Ausgangspunkt eignete ſich vielleicht für die reformirte Dogmatik, wie ja auch *Calvin* ſein ganzes Syſtem an dem Gottesbegriff orientirt ſein läßt. Die trinitariſche Form und Gliederung ſeines dogmatiſchen Aufbaues iſt neuerdings theils von lutheriſch-kirchlicher Seite (*Kahnis*, *Martenſen* u. A.), theils im Anſchluß an die Hegel'ſche Philoſophie (Gott an ſich, Gott für ſich, Gott an und für ſich; ſ. *Marheineke*) verſucht worden. Hier erhebt ſich aber ein zwiefaches Bedenken. Bei dieſem jenſeitig-transſcendentalen Ausgangspunkt gelangt weder die Entſtehung der Sünde innerhalb des Gebietes *creatürlicher* Freiheit, noch auch die befreiende Heilsthat als eine *gottmenſchliche*

zu vollem Verständniß. Versucht man beides aus dem „Wesen" Gottes zu erklären, so ergiebt sich leicht als Consequenz die „gottgewollte" Nothwendigkeit der Sünde (wodurch ihr Schuldcharakter verkannt würde) oder die an sich seiende Nothwendigkeit der Menschwerdung (resp. Weltwerdung) Gottes auch abgesehen von der Sünde (wodurch der freie Gnadenrathschluß verkannt würde). Jedenfalls liegt hier die Gefahr nahe, in speculativ-pantheistische Denkwege zu gerathen und Gott als „schlechthinige Ursächlichkeit" (Schleiermacher) auch für die „von ihm geordnete" Sünde verantwortlich zu machen. — Merkwürdig ist es, daß gerade Schleiermacher, trotz seiner pantheistisch angehauchten Speculation für das eigentlich christliche Gebiet seines Lehrsystems den Gegensatz von Sünde und Gnade, also den anthropocentrischen Gesichtspunkt in den Vordergrund stellte. Damit kehrte er zur altprotestantischen, von Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner loci vertretenen Architektonik zurück, die sozusagen an der Menschheitsidee orientirt ist. Während die synthetische Methode von Gott als der letzten Ursache alles Seins ausgieng, suchte das analytische Verfahren die Seligkeitsfrage im Hinblick auf den sündigen und verlorenen Menschen in den Vordergrund zu stellen. So konnte es dazu kommen, daß man „von Unten", aus der Welt- und Menschheitsidee heraus, also ganz diesseitig-immanent den Aufbau versuchte, wie das im vulgären Rationalismus geschah, wo man den „jenseitigen Gott" aus der rein diesseitigen Menschenvernunft herauszuconstruiren und zu beweisen versuchte. — Schleiermachers Glaubenslehre mit ihrer Janusphysiognomie zeigt uns Beides: die Gefahr des einseitig theologischen Ausgangspunktes (in ihrem ersten Theil, wo er das fromme „Naturgefühl" abgesehen von dem genannten „Gegensatz" entwickelt), wie andererseits die Fehler der einseitig anthropologischen Fundamentirung (so neuerdings bei Fr. Nitzsch). Denn wie dort der Entstehungsgrund der Sünde unklar oder schließlich auf Gott selbst zurückgeführt werden muß, so erscheint hier, wo man die Welt- und Menschheitsidee zum Ausgangspunkt erhebt, die wirkliche Heilsthatsache wie ein ungelöstes Problem, weil die sündige Menschheit nicht aus sich selbst den Heiland herausgebären kann; und auch die persönliche Heilsgewißheit wird fraglich, weil der im Sumpfboden des Fleisches steckende natürliche Mensch sich weder selbst befreien, noch auf jenen „absoluten" und „jenseitigen" Gott sein Vertrauen setzen kann.

Wollen wir dem Real- wie dem Idealprincip im Sinne lutherischer Dogmatik treu bleiben, so wird und muß sich diese soteriologisch oder christocentrisch gestalten und aufbauen, aber so, daß nicht etwa der erst näher zu beschreibende, aus den urkundlichen Quellen zu entnehmende „geschichtliche" Christus den Grund-

und Eckstein bildet. Das wäre eine rein historisch-kritische oder exegetisch-biblische Aufgabe, wie sie sich für ein Leben Jesu oder für eine biblische Theologie eignete. Nein, es handelt sich für den evangelisch-lutherischen Dogmatiker (vgl. S. 441 f.) um den „Christus für uns", wie er im Glaubensbewußtsein der Reichsgemeinde und im gläubigen Selbstbewußtsein des einzelnen wiedergeborenen Christen als der „Christus in uns" lebt und wirkt, uns unsere Gotteskindschaft und persönliche Heilsgewißheit durch erfahrene Sündenvergebung kraft des heiligen Geistes im Gnadenwort versiegelt hat und fort und fort im Gewissen bezeugt.

Der Eck- und Grundstein des ganzen dogmatischen Gebäudes ist also nicht ein blos gedachter oder idealer Christus im Gegensatz zum historischen oder wirklichen der Evangelien. Nein, der biblisch bezeugte, durch seinen Geist in der Kirche wirksame und durch die Gnadenmittel ihr geistleiblich innewohnende Christus ist es, den wir im Glauben als den einigen Grund unsrer Heilserfahrung und Heilszuversicht erfaßt haben und nun auch als den Eckstein unseres Lehrgebäudes (vgl. 1 Kor. 3, 11) zu vollem Verständniß auf dem Wege systematischen Ausbaues der Heilswahrheit zu bringen suchen wollen. So dürfen wir hoffen, auch durch unsere streng methodisch ausgeführte Architektonik jenem Idealbilde näher zu kommen, das Paulus im Brief an die Epheser beschreibt, wenn er von dem Eckstein Jesus Christus redet, durch welchen der ganze Bau zusammengefügt zu einem heiligen Tempel des Herrn heranwächst und wir auch mit aufgebaut werden zu einer Behausung Gottes im Geist (Eph. 2, 20 ff.; vgl. 1 Petr. 2, 5 ff.; Matth. 2, 42).

Es ist das der Standpunkt, den am genuinsten — wie mir scheint — der ehrwürdige Thomasius in seiner christologisch orientirten Glaubenslehre durchzuführen versucht hat. Nur daß bei ihm nicht deutlich genug hervortritt — was mir von Wichtigkeit zu sein scheint — daß die lutherische Dogmatik zwar ihr festes Fundament in dem christocentrischen Realprincip: dem alleinigen Heil und der einigen Verbürgung der göttlichen Heilsgnade durch den gottmenschlichen Versöhner hat, daß aber die aufbauende Kraft doch in dem Idealprincip des erfahrungsmäßigen Heilsglaubens liegt, der sich den historischen Christus innerlich zu eigen gemacht hat, so daß der für uns

gekreuzigte Christus durch eigenste Kreuzeserfahrung zum Christus in uns und so zum ausschließlichen Garanten unserer Gotteskindschaft und zum Offenbarer göttlicher Heilsgnade geworden ist.

Der Probirstein und der Maßstab dafür, ob der so geartete, in menschlich-wissenschaftlicher Geistesarbeit und Methodik versuchte Aufbau einer christocentrischen und eben deshalb auch anthropocentrischen Dogmatik wirklich dem evangelischen und biblischen Grundgedanken des allein Heil schaffenden Gottes gemäß sei, wird vor Allem darin zu suchen sein, daß jenes „System der christlichen Heilswahrheit" auch den heilspädagogischen Offenbarungswegen Gottes entspricht. Schon ein flüchtiger Blick auf die graphische Darstellung des architektonischen Aufbaues unseres Systems wird genügen, um zu zeigen, daß wir durch Darlegung (A.) der Heilsbedingungen und (B.) der Heilsverwirklichung, beides in je dreifacher Gliederung, nur den durch die biblisch bezeugte Heilspädagogie Gottes geebneten Spuren folgen, wie sie abzielen auf das „Gott geoffenbart im Fleisch", auf die „Hütte Gottes bei den Menschen", die für uns schlichte lutherische Christen durch das Kreuz gekennzeichnet ist. Die herablassende Selbstbeschränkung und mitleidende Liebe, die der väterliche Gott des Heils uns in seinem menschgewordenen Sohne bewiesen, um uns durch seinen heiligen Geist zu Gotteskindern in seinem Reich neu zu gestalten, bildet den rothen Faden in unserem ganzen dogmatischen Gewebe. So allein kann die lutherische Dogmatik zur wissenschaftlich-systematischen Rechtfertigung der wahren „Theologie des Kreuzes" werden. Die theologia crucis wird uns so zur theologia lucis.

§ 25. Zusammenfassung.

1. In bewußtem Gegensatz zur römisch-byzantinischen Gefahr einer mystisch-monophysitischen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, und zur reformirten Gefahr einer abstract-nestorianisirenden Trennung beider Momente wird der lutherische Dogmatiker das gewonnene gottmenschliche Realprincip (§ 15, 3) methodisch so durchzuführen haben, wie es, ideal betrachtet, durch Gottes befreiende und geordnete Gnadenwirkung

des heil. Geiſtes Gegenſtand ſeiner troſtreichen Heilserfahrung und perſönlichen Heilsgewißheit im rechtfertigenden Glauben geworden iſt.

2. Die innere Ueberzeugungskraft ſolch einer ſachlichen und perſönlichen Darlegung der einzelnen Glaubenslehren (articuli, loci) im organiſchen Zuſammenhange chriſtlicher Heilswahrheit liegt vor Allem darin, daß dieſe real-ideale Heilswahrheit ſelbſt als eine durch menſchliche Heilsfähigkeit, Heilsbedürftigkeit und Heilsbeſtimmung bedingte (Theil I), ſowie als eine durch göttliche Heilsvermittelung, Heilsaneignung und Heilsvollendung verwirklichte (Theil II) poſitiv entwickelt und nachgewieſen werde (§ 15, I. 2). Um jedoch der Gefahr ſubjectiviſtiſcher Selbſttäuſchung zu entgehen, wird der lutheriſche Dogmatiker ſeine poſitive Darlegung einem dreifachen Controlverfahren zu unterziehen haben und zwar durch methodiſchen Nachweis ihrer Schriftmäßigkeit, ihrer kirchlich-confeſſionellen Berechtigung und ihrer Haltbarkeit gegenüber dem außerkirchlichen Gegenſatz.

3. Der architektoniſche Aufbau (ſ. d. Beilage) darf aber nicht „von Oben" (jenſeitig-transſcendental) aus dem „abſoluten" Gottesbegriff, noch auch „von Unten" (diesſeitig-immanent) aus der Welt- und Menſchheitsidee heraus unternommen werden. Die lutheriſche Dogmatik hat vielmehr ihr feſtes chriſtologiſches Fundament in dem theocentriſchen Realprincip der göttlichen Heilsgnade, während die aufbauende Kraft in dem anthropocentriſchen Idealprincip des erfahrungsmäßigen Heilsglaubens liegt. So allein werden die Denkwege des lutheriſchen Syſtematikers den thatſächlichen Heilswegen göttlich-herablaſſender Selbſtoffenbarung entſprechen und dem geſund lutheriſchen Grundgedanken einer „Theologie des Kreuzes" gerecht werden.

Sachregiſter.

Abendmahlsdogma 304; 451.
Aberglaube 165 f.; 168 f.; 172; 175; 183; 187; 196; 209 f.
Abgott, Abgötterei 169; 187 f. 220 ff. ſ. Fetiſch, Creaturdienſt.
Abhängigkeit im Verh. zur Freiheit 110; 165.
Abhängigkeitsgefühl, ſchlechthiniges 70. 75 f.; 86; 155 f.; 168; 205.
Abſolutheit — Gottes 86; 174; 179 (ſ. Panth.) abſol. Erk. 21 ff.; 24.
Adoptianismus 244.
Agnoſticismus 212.
Ahnencult 160; 220.
Akosmismus 171; 219 (ſ. Panth.).
Allianz, ev. 306 f. (ſ. Union).
Altruismus 209.
Analogia fidei 304; 434.
Analogie als Methode 70 f.
Analyſe — als dogm. Methode 345; 375; 441 f.; 461.
Anbetung — Gottes, Weſen der Relig. 61 f. 67 ff. 163 ff. (vgl. Gebet).
Andacht — Verh. zur Relig. 71.
Animismus 184.
Anthropologie 233 ff. (ſ. Menſch).
Antinomien 337 (ſ. Kant).
Apokataſtaſis 247.
Apologetik 47; 324; 418 f.
Apoſtolicumſtreit 69; 308.
Apperception 367.
Articuli fidei -- puri et mixti 53; 303 f. 362; 399.
— fund. et non fund. 53; 254.
Articulus stantis eccl. 435 ff.
Asketismus 208 (ſ. Myſtik).
Assensus — im Glauben 129 f.; 323.
Athanasianum 313.
Atheismus 39 f. 160 ff. 163; 219.
Atmân (ſ. Buddhismus) 174; 219.
Atom — in der materialiſt. Weltanſicht 172; 178; 186; 376.
Atomismus 202; 300 f. 332.
Auctorität — wahre, lebendige, geſetzliche, hierarchiſche 19; 26 ff. 37 ff. 76 ff. 110; 121 f. 165 ff. 197 f. 284; 300; 306; 375 f. 392. 449; 458.
Auctoritas jud. et norm. (ſ. h. Schrift) 333; 457 f.
Auotomien (ſ. Heteronomie) 77.

Baptismus 307.
Baſileiologie 250.
Bekehrung 66.
Bekenntniß (ſ. Kirche, Confeſſion

Dogma) 55 ff; 118 ff.; 123 ff. 125; 297 f. 301; 312 f.
Beweis, dogmatiſcher 8; 47; 85; 367 f.; 387; 397; 406 ff.; 436; 441 f. 455 ff.
Bibel (ſ. h. Schrift) 283 f. 415 f.
Biblicismus — ſchwarmgeiſtiger 332; 433 f. 445 f.
Biologie — materialiſtiſche 185 f. 189.
Böſe — (ſ. Sünde) 173.
Brahmanismus 174; 219.
Buddhismus 75; 160; 219 ff.
Bund — Gottes 72; 81 f.; 112 ff.
Buße — im Verhältniß zur Frömmigkeit 156; 323.
Byzantinismus (griech. Kirche) 196; 296; 330; 448 f.

Capacitas — mere passiva 248.
Certitudo — im Gegenſatz zur securitas 325.
Charakter — chriſtl. 135; 155 ff.
Charitologie 246 ff. (ſ. Gnade).
Chineſenthum 160; 220.
Chriſtenthum — „undogmatiſches" 56; 119; — entartetes 216; 221 f. — als Heilsreligion 229 ff.; als Heilsoffenbarung 262 ff.; als kirchliches 58 f. 292 ff. — als perſönlicher Heilsglaube 316 ff. — als Heilswahrheit 345 ff.
Chriſtus — als gottmenſchl. Offenb. des Vaters 20 ff.; 33; 90 f. 241. — Gottheit 240 ff. — als leidender Knecht Gottes 90 ff.; 242. — als Heilsmittler und Reichshaupt 113; 239; 241. — als Eckſtein der Glaubenslehre 34; 44; 251; 316 f. 442. — als „Chriſtus für uns" (ſ. Realprincip) 251; 255; 261; 441 f. — als „Chriſtus in uns" (ſ. Idealprincip) 48; 252; 416; 437; 439 ff.
Chriſtologie 245 f.; chriſtolog. Irrlehren 242 ff.
Collectivismus — auf relig. kirchl. Gebiet 332.
Comm. idiom. — 451.
Confeſſion (ſ. Bekenntniß; Union) 64; 296 f. — entſcheidend für die Dogmatik 57 f. 428 ff.
Confeſſionalismus 299; 305 ff. (ſ. römiſch, byzantiniſch, reformirt, lutheriſch).
Contemplation (ſ. Myſtik) 205 ff. 208.
Congregationalismus 192.
Contritio 322 (ſ. Buße).
Creaturvergötterung (ſ. Heidenthum) 169 f. 174 f. 184 f. 189; 220.
Cultur — ihr Einfluß auf die Relig. 75; 79 ff.; 119; 159 f. 166.
Cultur-Religionen (heidniſche) 217 ff.
Cultus (ſ. Gottesdienſt, Gemeinſchaft) 71; 73; 79 f. 118 ff. 123 ff. 174.

Darwinismus 185; 394 (ſ. Evolution).
Decretum horribile (ſ. Prädeſtin.) 247.
Deduction (ſ. Methode) 50 f. 345; 377; 390 f. 442 f.
Deismus (ſ. Rationalism.) 85; 170; 177 ff. 188; 190 ff. 204.
Denken (ſ. Erkenntniß) im Verh. zum Wollen und Fühlen 140 ff. — „das reine" 337.
Determinismus 173; 181; 189; 237 f.
Dialektik (im Dogma) 301 ff. 326.
Dichotomie (ſ. Pſychologie) 139.
Dicta probantia (ſ. Schriftbeweis) 456.
Ding — „an ſich" oder „für uns" 6 f. 364.
Dismembration — religiöſe 199.
Dogma — des Materialismus 13 ff. — Grundbegriff 38; 51 f.; 53 ff.

56. — dialekt. und organ. Entwickelung 56; 301 ff. 304 ff. 322. — als kirchl. Bek. 119; 121; 202; 293; 296. — Zuſ.faſſung 315.
Dogmatik — Grundbegriff 8. 25. 51. 394 f. — Aufgabe 56; 442 ff. — ihr Object 251 ff. 257; 261; 328 f. — ihr confeſſioneller Charakter 296; 299 ff. — lutheriſche 349 ff. 428 ff. 453 ff. 490 ff. — Verh. zur Philoſophie 395; 397 ff. 411. — zu den anderen theologiſchen Disciplinen 412 ff. — chriſtocentriſch und ſtaurocentriſch 416; 433; 477 ff. — Zuſ.faſſung 426 f. 446; 464.
Dogmatismus 12 f.; 25; 40; 166; 186; 191; 209; 384.
Doketismus 177; 242 ff. 270; 288.
Doxologie — als Schluß der Eſchatologie 249 ff.
Dualismus (ſ. Deismus) 169 ff. 176; 188 — in der Erkenntnistheorie 371.
Dynamiden — als Kraftcentren 178 f. 183.

Ebjonitismus 243; 270.
Eccleſiologie (ſ. Kirche) 246 ff.
Ehrfurcht (ſ. Pietät) 131; 135; 197.
Einbildungskraft (ſ. Phantaſie) 142.
Eklekticismus 223.
Embryologie (ſ. Biologie) 187.
Empfänglichkeit (ſ. Kindesſinn) 72; 75; 139 ff.
Empfindung — als recept. Gefühl 143.
Empirismus (ſ. Erfahrung) 7; 16 f. 25; 50; 337.
Enkosmismus (ſ. Panth.) 171.
Ennomie (ſ. Heteronomie) 77.
Entwickelung (ſ. Darwin) 101; 179.
Erfahrung — innere 6; 15 ff. 19 ff. 24; 34; 50 f. 68 ff. 370; 390.
Ergismus (ſ. Moralismus) 207 f. 212; 214.
Erkennbarkeit — Gottes 83 ff. 92 f.
Erkennen — im Glauben 152 f. 352; 439.
Erkenntnißtheorie (ſ. princ. cognoscendi) 5; 27; 46; 333 ff. 338 ff. 346 ff. 358; 361 ff. 371.
Erlöſungsbedürftigkeit (ſ. Heilsb.) 162; 164.
Erlöſungsfähigkeit (ſ. Heilsf.) 162; 164.
Erwählung 182 (ſ. Prädeſtin.).
Eſchatologie 248 ff.
Ethnicismus (ſ. Heidenthum) 244 ff. 301.
Eudämonismus 75; 207; 249.
Evangelium — als Wort vom Kreuz 33; 35: 38. — Verh. zum Dogma 54 f.; 303. — zum Geſetz 68; 97. — zur h. Schrift 105 f.
Evolutionismus 101; 179; 182 f. 185; 189.
Exact — (ſ. Wiſſenſchaft) 12 f. 51; 185; 373.
Excluſivismus (ſ. Dogmatismus) 194.
Experiment (ſ. Methode) 370.

Fanatismus 166; 194.
Fatalismus (ſ. Präd.) 182; 189.
Fetiſchismus 165; 186.
Fides — implic. 128; 196; 319. — explic. 325. — humana, divina 289. — notitia, assensus, fiducia 149 f. 323. — quae creditur 119; 121; 298 f. 321; 324; 332 (ſ. Glaube).
Fideismus — als Methode 341.
Formalprincip (ſ. princ. cogn. u. h. Schrift) 4 f. 46; 48; 286; 331; 334 f. 351; 368. 416 f. 433 f.
Freiheit — gegenüber dem Gebot 15.

— der Kinder Gottes 82; 181. — in gegliederter Gemeinſchaft 122; 199 f.
Frömmigkeit — ſubj. Religion 60 f. 74; 80; 112 ff. 122; 126 ff.; 134; 155 ff.
Fühlen — (ſ. Gefühl) neben Wollen und Denken 140 ff.
Fundamentalartikel 28 f.; 53; 254.

Gattungscharakter — der Menſchheit 110 f. (ſ. Gemeinſchaft).
Gebot — (ſ. Geſetz) vornehmſtes 73.
Gebet — als Kern der Relig. 67 ff.; 71; 82; 108 ff. 133 (ſ. Cultus; Anbetung).
Gefühl — Verh. zur Relig 71; zum Glauben 138 ff. 146 ff. 152 f. 211 ff. (ſ. Myſticismus).
Gehorſam — des Glaubens 72.
Geiſt — menſchlicher 11; 138 ff. — göttlicher 178 ff.; 183. — heiliger 246 ff. (ſ. Inſpiration; Pneumatologie).
Geiſteswiſſenſchaft — Verhältniß zur Naturwiſſ. 385 ff. 397.
Gemeinde (ſ. Kirche, Reich Gottes) — als Gottesmenſchheit 107 ff.; 113 ff.; 117 ff.; 125. 189 f. 201 f.; 295 ff.
Gemeinſchaft — mit Gott 70; 81; 95 (ſ. Relig.).
Gemeinſchaftsprincip 108 ff.
Gemüth — im Verh. zum Gefühl 143 ff.
Generatianismus 187; 201 f.
Gerechtigkeit 118.
Geſchichte — als Obj. der Geiſteswiſſ. 9; 386 ff.
Geſchichtlichkeit der Offenb. (ſ. Heilsgeſch.) 100; 181; 137.
Geſchichtsfähigkeit — des Menſchen 10.
Geſchichtswahrheiten 365; 388.
Geſetz — im Verh. zum Evang. 68; 73; 78; 97; 114 f. 208. — normative, immanente, cauſale, teleol. Geſetze 8; 12; 373; 377 ff. 396.
Geſetzlichkeit 191 (ſ. Ergismus).
Geſinnung (ſ. Innenſinn) — als Kern des Glaubens 146; 149; 152 ff.; 157 f. — fleiſchliche 164.
Gewiſſen 17; 19; 100; 127 ff. 150 ff. 154; 158; 162.
Gewißheit — im Gegenſatz zur Sicherheit 12; 16; 36 f. 66; 325; 356; 449 f.
Glaube (ſ. fides, Aber-, Unglaube) Grundbegriff 112; 132; 140 f. 144 f. 152 f. 323; 355 f. — als allgem. Vorbedingung des Wiſſens 9; 15. 32 ff; 47; 345 ff. 368 ff.; 371 ff. 391. — als kirchlicher 116 ff.; 126 f. 348 ff. — fühlloſer 147; 366. — als Kindesgeſinnung 146 ff. 207 f.; 213; 320. — als Bekenntniß 298; 317. 321 ff. — als Anbetung 240 f.
Glaubenserfahrung 65 ff.
Glaubensgemeinſchaft ſ. Kirche.
Glaubenslehre ſ. Dogmatik.
Glaubenswiſſenſchaft 47; 354 ff.
Gnade (ſ. Charitologie) — gegenüber der Sünde 68; 97; 231 f. 246 ff.
Gnadenmittel 331; 437; 442.
Gnadenrathſchluß 236 f. (ſ. Prädeſt.).
Gnoſis (ſ. Erkennen) — dualiſtiſch 170; — Verh. zur Theol. 404.
Gott — innergeſchichtl., im Leiden offenbar 11; 20; 25; 35; 101; 107 f. 188. — als Vater 32; 67 f.; 79 f. — im Fleiſch offenbar 79; 88 f.; 90; 101 (ſ. Incarnation) — als heil. Liebe 180 f. — als dreieiniger 412. — pantheiſtiſch und deiſtiſch

gedacht 169; 172 ff.; 183 (ſ. Theismus, Deismus, Panth., Atheismus).
Gottesbewußtſein — im Verh. zum Selbſt- und Weltbew. 81; 139; 156.
Gottesdienſt (ſ. Cultus) 61; 73 f.; 123.
Gottesfeindſchaft (ſ. Atheismus) 163 f.
Gottesfurcht 135; kindliche 31; 163.
Gotteskindſchaft 31; 62; 67 ff. 82; 95.
Gottinnigkeit (ſ. Myſtik) 70.
Gottſeligkeit 74.
Griechenthum — Mythol. 217 ff.
Gut — höchſtes 77 (ſ. Reich Gottes).

Hadologie — Lehre vom Zwiſchenzuſtand 250 f.
Hamartologie — Lehre v. d. Sünde 235 ff.
Häreſie — als innerkirchl. Irrlehre 197; 233 ff. 242 ff. 261; 270; 302.
Harmonie — präſtabilierte 181.
Hedonismus — als religiöſe Genußſucht 210.
Heidenthum (ſ. Ethnicismus) — 83; 99; relig. Grundanſchauung 159 ff.; 164; 188 ff. — Culturreligionen 217 ff. — Erlöſungsbedürfniß 226. — Heroencult 184.
Heil — σωτηρία 74 ff. — Grundbegriff 227 f. 259 f. 261. — Heilsgemeinſchaft 239; 255 ff. 268. - Heilsgewißheit 33 ff. 452. — Heilsgeſchichte 230; 262 ff. 278 ff. — Heilserfahrung 443 ff. — Heilswille Gottes 236. — Heilsbedingungen 230 ff. — Heilsverwirklichung 239 ff. — Heilswahrheit 24; 51. — Heilsmittel 331.
Herz — als Centralorgan der Relig. 71; 143 ff. 153; 204.
Heterodoxie — (ſ. Irrlehre) 210.
Heteronomie (ſ. Geſetzlichkeit) 77; 94; 209.
Hierarchismus (ſ. röm. K.) 189; 193; 196 f.
Himmel (ſ. Jenſeits) 188.
Himmelreich (ſ. Reich Gottes) 114 f.
Hoffnung — Zielpunkt der Rel. 78 f. 82; 118; 249.
Homogeneität 368 f.
Homouſie 239.
Humanitätsidee 131 f.
Hylozoismus — heidniſcher 186; 218.
Hypoſtaſirung — Perſonification der Naturdinge 184 f.
Hypotheſe — als wiſſ. Methode 185; 377.

Idee — Grundbegriff 347.
Ideal — der Religion 62 f. 69.
Idealismus 171; 179; 333 ff. 344; 353 ff. 369.
Idealprincip (ſ. Formalprincip) 5; 46; 48 f. 63 f. 252; 313; 315; 331 f. 345 ff. 353. 370 ff. 372; 435 ff. 441; 462.
Identitätslehre 336.
Idololatrie (ſ. Fetiſch) 184.
Jenſeits-Idee (ſ. Transſcendenz) — weſentlich deiſtiſch-heidniſch 19 ff.; 69 f. 177; 181; 188. 206; 249; 339; 364; 384; 387.
Immanenz-Idee (ſ. Panth.) 169; 171; 176; 281.
Incarnation — Grundgedanke 264 ff.; 269. — allmähliche Verwirklichung 276 ff.
Independentismus (ſ. Sectirerei) 192 f. 195.
Indeterminismus 173; 181; 237 f.
Indifferentismus 181; 197; 202.

Individualismus (ſ. Separatismus) 201; 332.
Induction — als empir. Methode 50; 345; 375; 383; 441.
Infallibilität 283 f; 433 f.
Inſpiration (ſ. Pneumatologie) 246; 264 ff. 267; 276; 283 f.; 286 f. 289; 387; 445; 456.
Intellectualismus 203 f. 210 f. 318.
Intereſſe — 142; 148 f. 206.
Intoleranz (ſ. Fanatismus) 194; 202.
Intuition (ſ. Myſtik) 205; 389.
Irreligion (ſ. Heidenthum) 63; 158 ff.; 160 f. 176.
Judenthum — als außerchriſtl. 159 ff. 222 f.
Judaiſirende — Irrlehre (ſ. Ebjon.) 301 f.

Katholiſch (ſ. Römiſch) 53 f. 191; 351; 436; 441 f.; 445; 447 f.
Kenoſe 229.
Kindſchaft (ſ. Gotteskindſch., Wiedergeburt) 69 ff. 73; 112 f. 117; 122; 320.
Kirche — Grundbegriff 292 ff. 298 f. 309. 314. — im Verh. zum „Reich" 33; 116 f. 246 f. 293 ff. — ihr Bek. im Dogma 56; 300 ff. — ihre Bedeutung für unſeren perſönlichen Glaubensſtand 29. 111 ff. — Symbol 314 ff. (ſ. Confeſſionen; Eccleſiologie).
Kirchlichkeit — Verh. zum Chriſtlichen 300 f.; 306; 316. 430. — zur Dogmatik 428 ff.
Königsherrſchaft (ſ. Reich Gottes) 114 ff. 117 ff.
Kosmologie — als Lehre von der Schöpfung ꝛc. 233 ff.
Krankheitserſcheinungen — auf relig. Gebiet 159 f.; 175 (ſ. Pathologie).
Kriticismus 16 (ſ. Kant).
Kritik — bibl. 283 ff.; 288; 290; 370. — als wiſſ. Verfahren 375; 392 f. 413 f.

Lamaismus 160; 219 (ſ. Chineſen).
Latitudinarismus 197.
Leben — Grundbegriff 14 f. 72; 78 f. als Religionsmotiv 75 ff.; 161 f. — als Gemeinſchaft in Gott 71 f. 125. — als göttliche Selbſtmittheilung 96 f. (ſ. Perſon- u. Naturleben).
Lehre — (ſ. Bek. Dogma) — reine 305 f. — als Subſtanz des Bek. 313; 315.
Leiblichkeit 139; 145 f.
Leidensfähigkeit (Gottes ſ. Selbſtbeſchränkung) 84 ff. 263 f. 288.
Liebe — als Bedingung des Erk. 6. — im Verh. zum relig. Glauben 72 ff. 132 f. — als Frucht des Gl. 82; 118; 135. — als Gottesl. 180 ff.
Localmethode 433.
Logoslehre 404.
Lutheriſch, Lutherthum 57 f. 256; 307; 319; 349 ff. 432 ff.

Manichäismus 170; 173; 233 f. 237; 242; 247; 250 f. 270.
Manifeſtatio (φανέρωσις) 88 f. 106 f.
Materialismus 12 f. 171; 182 ff. 186 ff. 189; 337; 382; 384 (ſ. Naturalismus).
Materialprincip (ſ. Realprincip) 4; 46; 169 ff. 174; 254 ff. 416.
Materie — im Verh. z. Geiſt 11; 182.
Mechaniſtiſche — Weltanſchauung (ſ. Naturalismus) 178 ff.
Menſch — als geſchichtsfähiges Weſen 10; 20; 110 ff. 112; 388 ff.
Menſchheitsidee 131 ff; 163 f.

Menſchheitsgeſchichte 388 ff.
Menſchwerdung (ſ. Incarnation, Heilsoffenb.) — abgeſehen v. der Sünde 95.
Metaphyſik — philoſ. u. theol. 408 ff.
Methode — wiſſenſchaftl. Form der Glaubenslehre und anderer Disciplinen 12; 15; 18; 23 ff. 45. 333 ff. 352 f. 370 ff. 382 ff. 391 f. — der luth. Dogmatik 428 ff.; 435 ff. (ſ. Induction, Deduction, Analyſe, Syntheſe).
Methodismus 195 f. 307.
Millennium 249.
Mohammedanismus 159; 223 ff.
Monaden 179.
Monarchianismus 343.
Monismus — als Weltanſicht (ſ. Panth.) 94; 178; 188; 335 f. 371 f. — idealiſt. 336; materialiſt. 337.
Monophyſitismus 243.
Monotheismus 171; 223 f. (ſ. Judenthum, Mohammedanismus).
Moralismus 203; 208 ff.
Myſterien 7; 19 f. 204.
Myſtik, Myſticismus 19; 26; 183; 203 f. 207; 210 ff.
Mythologie 184; 217 ff.

Natur — ihre Erkennbarkeit 10 ff. 14. — ihre „Geſetze" 18; 370; 382 f. — ihre Vergottung 162; 171; 179 (ſ. Creaturvergötterung; Panth.).
Naturalismus 7; 14; 179; 188; 281.
Naturleben — im Menſchen 138 ff.
Naturoffenbarung 88 f.; 106 f.
Naturphiloſophie 384.
Naturreligion 162 ff. 173.
Naturwiſſenſchaft 12 ff. 40; 360 f. 374 ff.; 379 ff. 396.
Naturzuſammenhang — im Verh. zum Wunder 99 ff.
Neſtorianismus 243 f.
Neophyten (ſ. Myſtik) 204.
Neukantianismus 15; 42; 339; 379; 399 f.
Neuplatonismus 170.
Nicänum 313 (ſ. Bekenntniß).
Nihilismus (buddhiſtiſch) 219 ff.
Nominalismus (ſcholaſtiſch) 335; 339 405.
Norma — normans und normata 301; 458 (ſ. Schrift und Bekenntniß).
Noumena (ſ. Kant) 6; 179; 344; 365.

Occultismus (ſ. Wunder) 271.
Objectivismus 202.
Occaſionalismus (Zufalltheorie) 189.
Oekonoemnologie 238.
Offenbarung 19 f. 35; 83 ff. 88; 92; 96 ff. 102 ff. 107. 176 ff. 237; 262 ff. 282 ff.; 360 ff.
Ontologie (dogmatiſche) 233 ff.
Optimismus 249 ff.
Opfer 75 (ſ. Sühne).
Opportunismus 207.
Optimismus 174; 216.
Organismus 26; 108 ff. (ſ. Gemeinſchaft).
Orthodoxismus 12; 209.

Pantheismus 85 f. 94; 171 ff. 188 ff.; 207.
Pankosmismus (ſ. Theopantismus) 171.
Papismus (ſ. Katholiſch) 441; 445.
Parſismus 170.
Pathologie (ſ. Irreligion) 158 ff. 215.
Pelagianismus 173 f. 236 ff. 242; 247 f. 250 f.
Perception (Wahrnehmung) 206.
Perſonalethiſches — Chriſtenth. 191 ff.; 307.
Perſonleben — im Menſchen 138 ff. — in Gott 83 ff.

Perſönlichkeits-Princip 126 ff. 130 ff. 202 ff. 331.
Peſſimismus 166; 174; 216; 248.
Phänomena (ſ. Kant) 6; 179.
Phänomenologie 336.
Phantaſie — in der Relig. 140; 142.
Philoſophie — als univ. Geiſteswiſſenſchaft 395; 397 f. 409 ff. — Verh. zur Theologie und Dogmatik 399; 406 ff.; 411 f.
Phyſik — im Verh. zur Metaphyſik 185 (ſ. Nat.wiſſ.).
Phyſiologiſche — Princip.lehre 65 ff.
Pietät — im Verh. zur Relig. 70 f. 77; 127; 131; 135. — zur Auctor. 110 f.; 300 (ſ. Ehrfurcht).
Pietismus 208; 359 f. 399.
Piſteologie 246 f. (ſ. Problem).
Piſtis (ſ. Glaube) 354 ff.; 438 f.
Pleromatologie 238.
Pneumatologie 246 ff. (ſ. Geiſt).
Polytheismus 184; 189 (ſ. Heidenth.).
Poſitivismus (ſ. Comte) 172; 377; 384.
Poſtulat 180 f.
Prädeſtination (ſ. Determin.) 182; 189; 247.
Primat — der Vernunft 205 f.
Prophetie ſ. Weisſagung.
Protheſiologie 238.
Princip — allg. Begriff 4 ff. 18; 26 f. 29 ff. (ſ. Formal- u. Materialprincip).
Principium cognoscendi 334; 351.
Principienlehre — phyſiologiſche 65 ff. — pathologiſche 158 ff. — therapeutiſche 229 ff. — Off.princip 83 ff. 92; 97; 105; 176 ff. — Gem.princip 108 ff. 112; 117; 123; 189 ff. 314 f. — Perſönl.princ. 126 ff. 135 f. 202 ff.
Problem — im Verh. zum Poſtulat 9 ff. 17; 19; 84 f. 91 f. 268 f. 346; 407.
Proceß, dialekt. 179; 183 (ſ. Hegel).
Prolegomena 3 f. 5; 29 ff.; 43 ff.
Protoplasma 178 ff. 186; 381.
Providenz (ſ. Vorſehung) 182.
Pſychologie — relig. Lebens 60 f. 138 ff. 151 ff. 204 ff.
Pyrrhonismus (ſ. Skepſis) 345.

Quietismus 208; 214; 219.
Quatenus im Verh. zum quia 310 ff.

Radicalismus — relig. 129.
Ratio — sana 206 (ſ. Vernunft).
Rationalismus 85; 177; 180; 188; 206; 208; 362.
Realismus 7. — ſenſualiſt. 172; 187; 349. — idealiſt. 333 f. 353; 357. — naiv object. 337; 343; 363. — ſcholaſtiſcher 399; 404.
Realprincip 5; 46; 49 ff.; 63 f. 229; — als Chriſtus für uns 253 ff. 313 ff. — im luth. Sinne 436 ff. 462.
Receptivität (ſ. Empfängl.) 139 ff.
Rechtfertigung 304; 435; 437 ff.; 447; 464.
Reformirte — Kirche 307; 351. 450 ff. 463.
Regula fidei (ſ. Glaube) 417; 458.
Reich Gottes — 33; 74; 77; 113 ff. 117 f. 125; 156 f.; 180; 201 f.; 294 ff.; 338 (ſ. Kirche).
Religion — Grundbegriff 50 f. 57 ff. 62; 65 ff. 78 ff. — ihr göttl. Factor 83 ff.; ihr ſocialer Factor 108 ff.; 201 f. — ihr perſönlicher Factor 126 ff. — Verh. zur Sittlichkeit 74 ff. 82; 121; 155 f. 157. 165 f. — ihr Motiv 78 ff. 161 ff. — heidniſche 83; 158 ff. 162 ff. 170. — natürliche 399. — chriſtliche (ſ. Heilsreligion)

230 ff. 262 ff. 291. — obj. u. subj. 60. — historische u. positive 80; 83; 120. — monotheistische 222 ff. — polytheistische 184 ff. — Mischformen 220; 225. — pathologische Ausartung 158 ff. 226.
Religionsphilosophie — Verh. zur Dogm. 400 ff.
Revelatio (s. manif.) 88 f. 105 f.
Römische — Kirche (s. Kath.) 53; 57 f.; 330; 448 ff. 463 ff.
Rührung (s. Gefühl) 147.

Sacramentsbegriff 301; 450 ff.
Sarkologie 276.
Satanologie 162 f. 236.
Schisma 202 (s. Häresie).
Scholasticismus 26; 111; 209; 319; 404 f.
Schrift, heil. (s. Wort Gottes, Inspiration) — 27; 33; 36; — als Offenb.urkunde 103 ff. 282 ff. 430. gottmenschlich 283 ff. — als normativ für die Dogm. 287 ff. 292. — Schriftbeweis (princ. cogn. s. Formalprincip) 351. 433 ff. 455 ff.
Schuldgefühl — im Rel.begriff 67 ff.; 161 f. (s. Sünde).
Schwarmgeisterei 195; 204; 210 (s. Mystik).
Sectenwesen 195; 296; 302 (s. Separatismus).
Securitas (im Gegensatz zur certit.) 325 (s. Sicherheit).
Seelenlehre (s. Psychol.) 152 f.
Selbstbeschränkung — Gottes 19; 23 f. 35; 85; 107; 173; 180; 245; 291; 449 f.
Selbstgefühl 76; 144; 293.
Selbstthätigkeit (s. Freiheit, Spont.) 72; 75.
Selbstverleugnung — als Bedingung relig. Lebens 76 f.
Sensualismus (s. Materialism.) 172.
Separatismus (s. Indep.) 192.
Servilismus — 129.
Sicherheit — im Gegensatz zur Gewißheit: VIII; 12; 24; 36 f. 89; 91; 166 f. 209; 291.
Sinnenwelt — als Brücke für die geistige 368.
Sittlichkeit — als Frucht der Relig. 39; 75; 77; 82; 155.
Skepticismus 16; 37; 166; 208; 369.
Social — »ethische und »physische Beurtheilung der Relig. 81 f. 108 ff.; 117 f.; 190; 193; 199 ff.
Socialismus — christl. 307.
Socialwissenschaft 388; 391.
Socinianismus 87; 94; 362.
Soteriologie σωτηρία 245 f. 259; 438.
Speculation 21 ff.; 85 f.; 369.
Spiritismus 167; 271.
Spontaneität 75 f.; 110; 139.
Statistik — als Methode 347 f.; 391.
Staurologie (s. Theol. des Kreuzes) 242; 245 f.
Stoicismus 218.
Subjectivismus (s. Separatismus) 195; 202.
Subordinatianismus 243 f.
Sünde — 157; 161 ff.; 164; 168; 175; 225 ff. 231 ff. 236; 264.
Sündenvergebung 68 f. (s. Rechtfertigung).
Symbol — als Bek.schrift 300 f. 309 ff. 315; 458.
Symbolik 414 f.
Symbolismus — als Methode 304 f. vgl. 70 f.
Synergismus 248.

Syntheſe — als Methode 345; 377; 442 f.; 461.
Supranaturalismus 85; 177; 281; 362; 399.
Syſtem — Grundbegriff 254; 393 f. 397.

Tao — Philoſ. der Chineſen 220.
Taufe 72; 440 f.
Teleologie 182. 237 f.
Terrorismus — relig. 194.
Testimonium Sp. s. 27; 289; 416.
Thanatologie 236.
Theismus 180; 188 (ſ. Gott).
Theologie — poſitive 12; 15; — der Thatſachen 24. — des Kreuzes u. der Ehren 21 ff. 35; 45; 103; 249; 288; 410; 415; 433; 448 ff. — dogmatiſche 53; 58; 398 ff. — als Geiſteswiſſenſch. 40 f.; 403 ff. 497 ff. — als Gotteslehre 233. — luth. 299 ff.; 410 f. — bibliſche 412 ff. — prakt. 419 f. — homeriſche 217.
Theopantismus (ſ. Panth.) 171.
Theoſophie (ſ. Myſtik) 210.
Therapeutiſche Princ.lehre 219 ff.
Thieranbetung (ſ. Creaturverg.) 188.
Tod (ſ. Thanatologie) 76; 78; 161 f.
Toleranz 122.
Totemismus (ſ. Fetiſch) 184.
Tradition — kirchl. 28 f.; 53 f.; 110; 119 f.
Traditionalismus 332; 351; 445 ff.
Transſcendenz (ſ. Jenſeits) 85 f. 171; 176; 188; 281.
Trichotomie 139 ff.; 145; 203.
Trinität — poſit. 442; häretiſch 243.

Unglaube — Kehrſeite des Aberglaubens 165 f. 175 f. 187; 196.
Unio mystica 438.
Union — kirchl. 197; 302; 305 ff. 308 ff. 429.
Univerſalismus (pantheiſtiſcher) 196 f.; 201.

Verein — im Verh. zur Kirche 111 f.; 195; 295 (ſ. Congregation, Secte).
Vergottung (ſ. Myſtik) 207.
Verſtand — im Verhältn. z. Vernunft 208.
Vernunft — (ſ. Rationalism.) 7; 177; 181; 205; 287. — reine u. prakt. 337 f. 352 f. — im Verh. zur Offenb. 357 ff.; 365 ff. 371; 399.
Vertrauen (ſ. Glaube) 73; 82; 129; 323.
Vitalismus 31; 187.
Volk Gottes (ſ. Kirche) 112 f. 122 f. 201.
Vollkommenheit 155 ff. 157; 320; 324.
Vorſehungsglaube 181.

Wahrheit (ſ. Heilswahrheit) 15; 18; 96 f. 323; 335; 348; 366.
Wahrnehmung (ſ. Gefühl) 143.
Weisſagung 277; 279 ff. 292.
Weltanſicht 336; 347.
Weltbeherrſchung 78; 156; 293.
Weltbewußtſein 81; 156.
Weltgericht 249.
Weltproceß (ſ. Panth.) 182.
Weltreligionen (ſ. Heidenth.) 217.
Werthurtheil 19; 31; 33; 35; 144; 147; 212; 339; 393; 408 f. 453.
Wiedergeburt 15; 66; 69; 321.
Wille — im Verh. zum relig. Glauben 138 ff. 146; 206; 214.
Wiſſen — u. Glauben 139 ff. 320 ff. 354 ff. 368 ff. 371 f.
Wiſſenſchaft 2 ff. 9; 15 f. 21 ff. 51; 345; 353 ff. 369 f. 379. — exacte 373 f. — moraliſche 378. — poſit. 374. — kritiſche 375. — kirchliche

431 f. (ſ. Glaubens-, Geiſtes-, Natur-Wiſſenſch.).
Wort Gottes — als Offenb. 98 f. — Verh. zur h. Schrift 103 ff. 105 f. — inſpirirt 267 ff.
Wunder — Grundbegriff 99 ff. 177. — Heilswunder 270 ff. 281; 292; 362 f.
Zauberei (ſ. Aberglaube) 165; 169; 271 f.
Zelle — als organ. Keimpunkt 186 f.
Zufallstheorie (ſ. Occaſionalism.) 182.
Zuſammenhang — cauſal 6; teleol. 7. — wiſſenſch. 376 ff.
Zweifel (ſ. Skepſis) 166.

Namenregiſter.

Abälard 404.
Adler, F. 39.
d'Alembert 337.
Anſelm 404.
Ariſtoteles 218; 334; 404.
Auguſtin 233 ff. 404.

Baco 383.
Bader, Fr. 405.
Baer, K. E. v. 9; 30.
Baier 28; 58; 398.
Balfour, A. J. 7; 11; 350.
Baſilius d. Gr. 53.
Bayle, Pierre 405.
Beck, J. Tob. 44; 61; 151; 417; 438.
Bender 59; 75; 400.
Better, F. 15.
Biedermann 70; 147; 258 f. 335; 345; 350; 363; 405; 455; 458.
Böhl, E. 41.
Bois, H. 340.
Bonald, de 362.
Bovon, Jules 258.
Broicher, Charlotte 254.
Buckle 389.
Büchner 337.
Buddeus 53; 58.
Bunge, G. 14.

Çakjamuni 160.
Calixt 419.
Calow 43.
Calvin 258; 450; 460.
Carlblom, A. 143.
Carlyle 65; 378.
Carteſius 11; 80; 95; 336; 386; 405.
Chadwick, J. W. 38.
Chemnitz 398.
Cicero 52; 218.
Clemen 59 f.
Clemens, Alex. 361.
Comte, Aug. VI; 13; 337; 378.
Cremer 39; 154.
Cyrill v. Jeruſ. 53.

Dannäus, Lamb. 419.
Darwin 185.
Daub 16; 39; 42.
Delitzſch, Fr. 151.
Desjardins 38.
De Wette 71; 360.
Diderot 337.
Dilthey 17; 383; 385; 388.
Dionyſius-Areop. 204; 404.
Dorner, J. A. 70; 258; 335.
Dreyer 38; 54; 432.
Drobiſch 389.
Drummond, H. 15 f. 340; 382.
Duboc 160.
Dubois-Reymond 14; 380.

Eckart, Meiſter 204.
Engelhardt, M. v. IX; 426.
Engels 161.
Egidy 39.
Epiktet 218.
Erigena, Scotus 204.

Feuerbach, L. 39; 160; 337.
Fichte, J. G. d. ältere 336; 345; 369; 375; 405.

Fichte, J. H. d. jüngere 70.
Förſter 38.
Frank, Fr. H. R. v. 16; 42; 59; 258; 331; 335; 340; 401; 455; 460.
Fricke 160.

Galilei 380.
Gaß 155; 399.
Gerhard, Joh. 27; 43; 58.
Giżycki 38.
Gloatz 413.
Glogau 17 f. 21.
Goblet d'Alviella 38.
Goethe 6; 9 f. 10; 12; 18 ff. 24; 88; 165 ff. 167. 205.
Göſchel 42.
Goltz, v. d. 42; 259; 413.
Gregor von Nyſſa 53.
Grétillat 46; 258.
Grimme, H. 223.
Güttler 361.

Häckel 13; 394.
Hahn, A. 53; 61.
Häring 396; 423.
Harleß 421.
Harnack, Ad. 54; 71. — Thepd. IX; 421.
Hartmann, E. v. 13; 70; 95; 179; 336; 402; 405.
Haſe 44; 360.
Hegel 7; 13; 70; 85 f. 95; 144; 147; 179; 190; 203; 206; 258; 264; 335 f. 403.
Heinrici 414 f. 417.
Helmholtz 383.
Hengſtenberg 308.
Herbart VI; 179; 336; 389.
Herrmann, W. 15; 42; 338; 403.
Höfling 53.
Hofmann, R. H. 155.
v. Hofmann 69; 419; 421; 456.
Hollaz 58; 398 f.
Holtſchmidt 39.
Huber, T. 39.
Humboldt, A. 127.
Hume 337.
Huxley 11.

Jacobi, Fr. H. 360.
Ignatius 52.
Jodl 160.
Johannes Dam. 361 f. 404.
Juſtin d. M. 361; 404.

Kaftan, J. 2; 11; 15; 42; 54; 59; 75; 258; 338; 340; 401 ff.
Kaftan, Th. 354.
Kähler, M. XI; 42; 155; 258 f.
Kahnis 38; 43; 258 f. 335; 349; 460.
Kant 6; 12 f.; 18; 31 ff. 37; 70; 85; 144; 147; 179; 203; 207; 258; 264; 293 f.; 335; 359 ff. 364; 379; 399; 405.
Kayſer 39.
Kepler 380.
Kidd, B. 10; 15.
Kierkegaard 432.
Kobert 227.
Koch, E. 60; 138; 143; 155.
Kölling, W. 267; 424.
König, Ed. 92.
Kong-fu-tſe 160; 220.
Kopernicus 380.
Köſtlin, J. 60 f.
Krauſe 94; 179.
Kübel 44; 61; 417; 419; 438; 460.

Lactanz 61.
Lange, J. P. 363.
Lao-tſe 220.
Lecky, Walp. 389.
Lehmann-Hohenberg 39.
Leibniz 179; 181; 336; 359; 386; 389; 405.
Leſſing 17 f. 32; 388.
Liebner 70.
Lilienfeld, P. v. 383.
Lipſius 258 f. 316; 335.
Lobſtein 341.
Locke, J. 337.
Lotze 70; 360.
Luthardt 41; 54; 155; 335; 399 f.
Luther 22; 37; 90; 168; 284; 363 f. 398; 404; 433; 435.

Mackenzie 39.
Marheineke 258; 460.
Martenſen 258; 335; 407; 421; 460.
Marx 160.
Mayer, Gottlob 457.
Mayer, Lothar 14.
Melanchthon 41; 58; 258; 399; 460.

Mendelsſohn, Moſes 225.
Ménégoz 273; 340 f.
Mill, J. St. 378.
Mohammed 165; 223.
Moleſchott 337.
Monrad, M. J. 7; 60; 186.
Mühlau, F. X; 155.
Müller, Julius 61; 308.
Müller, Max 59; 75; 138.
Münſcher 53.

Nägelsbach 217.
Nagel 13 f. 15; 37.
Natorp 138.
Newton 380.
Nietzſche 25; 39 f. 128; 160; 198; 322; 357 f. 373; 402; 424.
Nitzſch, K. J. 60 f. 70; 419.
Nitzſch, Fr. 461.

Oetinger 405.
Origenes 53.
Oſtwald 14; 382.

Palmer 423.
Pascal, Blaiſe 405.
Pfaff 53.
Pfleiderer, O. 42; 335; 363; 405; 413; 419.
Philippi, Fr. A. IX; 43; 58; 70; 349; 456; 458.
Philo 224.
Plato 6; 52; 218; 334.
Plitt 44; 417.
Pyrrho 345.

Quenſtedt 43; 58.

Rabus 403.
Rau, H. 10.
Redslob 60 f.
Rehmke 138.
Reiff 44; 417.
Reinhart 53.
Reiſchle 59; 316.
Riehm 15; 185.
Ritſchl, Alb. 15; 32; 42; 54; 59; 75; 147; 155 f. 157; 258; 264; 293 f. 316; 318; 331; 335; 338; 361; 399; 425; 437; 456.
Ritter 401.
Rothe, R. 2; 44; 48; 54; 264; 314; 363; 405; 417; 419.
Rümelin 384.
Runze 400.

Sabatier 333; 340 f. 344; 361.
Salter 39.
Sartorius, E. IX; 70; 419.
Schäffle 15; 383.
Schelling 41; 85; 95; 179; 336; 405.
Schenkel 258.
Schlatter 137; 153.
Schleiermacher 18; 26; 43; 59; 70; 86; 99; 143; 165; 203; 205; 222; 258; 264; 306; 316; 318; 350; 359 f. 399 f. 405; 413 f. 461.
Schmid, H. 44.
Schmidt, W. 1; 42; 53; 61; 155.
Schöberlein 70.
Schopenhauer 179.
Schrempf 39.
Schweizer, Al. 38; 42; 44; 54; 258; 314; 316; 350; 363; 417; 419.
Scotus Erigena 404.
Seeberg, R. 155.
Seneca 52; 218.
Sohm, Rud. 182.
Sokrates 337.
Spencer, Herbert VI; 14 f.; 378; 388.
Spinoza 11; 85 f. 94 f. 179; 224; 335.
Stahl, J. 308; 401.
Stanton Coit 39.
Staudenmeyer 405.
Stäudlin 338.
Steinthal 18; 383.
Strauß, Dav. 39; 160; 405.

Teichmüller 170.
Tertullian 360.
Thomas v. Aquino 2; 362; 404.
Thomaſius, Gottfr. 456; 459; 462.
Tieftrunk 338.
Troeltſch 161.

Voigt 42.
Volck, Wilh. X; 290; 457.
Vorbrodt 60; 138; 152.

Weber 228.
Weiſſe, C. H. 405.
Wendt, H. H. 16.

Wichelhaus, J. 44.
Wildenbruch 18.
Windelband 13.
Wobbermin 18.
Wolff, C. A. 359; 389; 405.
Wundt, W. 40; 385; 403.
Zarathuſtra 218.
Zezſchwitz 421 f.
Ziegler, Th. 39.
Zöckler 458; 460.

Druckfehler.

S. 68 Z. 13 v. o. iſt die Klammer hinter „ſucht“ zu ſtellen.
S. 80 Z. 15 v. u. lies „deß“ ſtatt „der“.
S. 113 Z. 7 v. u. iſt das „nun“ zu ſtreichen.
S. 121 Z. 3 v. u. lies „Jeder“ ſtatt „Jedes“.
S. 269 Z. 11 v. o. lies „und“ ſtatt „oder“.
S. 426 Z. 11 v. o. iſt der Doppelpunkt hinter Satz zu ſtreichen und hinter aus zu ſtellen.

Leider ſind in der „Inhaltsüberſicht“ einige unrichtige Ziffern ſtehen geblieben: S. XVII: 329 ſtatt 229; S. XIX: 320 ff. ſtatt 355; S. XX: 379 ſtatt 385 ff.; 385 ff. ſtatt 393 ff.

Soli
Deo
Gloria
Theo-
logia
crucis
Solâ gratiâ
Solâ fide
Theo-
logia
lucis
II.
Heilsvermittelung
(Christologie)
a. Der Gottmensch
(Theanthropologie)
b. Der Heiland
(Soterologie)
c. Das Heilswerk
(Soteriologie)
I.
Heilsaneignung
(Pneumatologie)
a. Die Gnadenmittel
(Charitologie)
b. Die Heilsgemeinde
(Ecclesiologie)
c. Die Heilsordnung
(Pisteologie)
III.
Heilsvollendung
(Eschatologie)
a. Der Zwischenzustand
(Hadologie)
b. Die Reichsoffenbarung
(Basileiologie)
c. Endgericht u. Verklärung
(Doxologie)

B. Die Heilsverwirklichung.
I.
Heilsfähigkeit
(Ontologie)
a. Der Heilsgott
(Theologie)
b. Die Welt als Heilsboden
(Kosmologie)
c. Der Mensch als heilsfähige Creatur
(Anthropo- u. Angelologie)
II.
Heilsbedürftigkeit
(Hamartologie)
a. Wesen u. Ursprung der Sünde
(Satanologie)
b. Herrschaft der Sünde
(Sarkologie)
c. Folgen der Sünde
(Thanatologie)
III.
Heilsbestimmung
(Teleologie)
a. Heilsrathschluss
(Prothesiologie)
b. Heilsanbahnung
(Oekonomenologie)
c. Fülle der Zeiten
(Pleromatologie)
A. Die Heilsbedingungen.
IDEALPRINCIP: CHRISTUS IN UNS! DIE HEILSWAHRHEIT
entwickelt aus d. Heilserfahrung, normirt an d. heil. Schrift, geregelt durchs kirchl. Dogma.
Methodische Grundlegung: Erkenntnisstheorie, Glaubenswissenschaft.
REALPRINCIP: CHRISTUS FÜR UNS! DIE HEILSGEMEINSCHAFT MIT GOTT
erlebt im persönlichen Heilsglauben, ruhend auf d. Heilsoffenbarung, bezeugt durchs Bekenntniß der Heilsgemeinde.
Sachliche Grundlegung: Religionsideal. Irreligion. Das Christenthum als die Heilsreligion

Ferner ist kürzlich erschienen:

Christliche Ethik.

Akademische Vorlesung

von

Dr. theol. Robert Kübel,

† ord. Professor der Theologie in Tübingen.

Herausgegeben

von

Gottlob Weizer,

Stadtvikar in Stuttgart.

Zwei Teile.

Geh. 8 *M*, in 2 Leinwandbänden gebunden 10 *M*

☞ Die Veröffentlichung der Vorlesung Robert Kübel's über „Christliche Ethik" erfolgt noch gemäß einem Wunsch des heimgegangenen Verfassers. Wenn Kübel die Ethik als die „Krone der theologischen Wissenschaft" bezeichnete, so konnten seine Schüler gerade in dieser Vorlesung ihren Lehrer auf der Höhe seiner akademischen Thätigkeit sehen. Die vielen Freunde des heimgegangenen Theologen, die ihn in seinen Predigten und Schriften als mutigen Vertreter echt biblischen Christentums gegenüber aller Verflachung und Verweltlichung und Verdiesseitigung kennen und achten gelernt haben, werden die Veröffentlichung eben dieser Ethik-Vorlesung auch noch in anderer Hinsicht mit Freude begrüßen. In seiner Ansprache zur Eröffnung der Vorlesung, die dem Werke als Vorwort beigegeben ist, sagt der selige Verfasser: „Bei dem vielen Trüben unserer Zeit ist's etwas vom Erfreulichsten, daß, wenn die Dogmatik größtenteils ihre Anziehungskraft auf den modernen Menschen verloren hat, dafür die Ethik sie immer noch bei allen denen behauptet, welche aus der Wahrheit sind. Die Ethik des Christentums ist seine beste Apologie. . . . Das Christentum erschließt uns die jenseitige, ewige, überweltliche, zukünftige Lebenskraft. Aber die christliche Ethik weist nach, daß das eben die Kraft ist, die, wie keine andere, fähig ist, auch das Diesseits zu dem zu machen, was es sein soll."

Diese Kraft der christlichen Ethik wird man auf jeder Seite von Kübels Vorlesung durchempfinden. Das Buch, das sich sehr gut liest, bietet dem Theologen eine Fülle von Anregung; es darf aber auch gebildeten Laien warm empfohlen werden.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München.

Fernere Neuigkeiten:

Einleitung in das alte Testament

nebst Apokryphen und Pseudepigraphen

von

D. Hermann L. Strack,

a.o. Prof. d. Theol. an der Universität Berlin.

4. neubearbeitete Auflage.

15 Bog. gr. 8°. Geh. 3 ℳ 60 ₰. Geb. 4 ℳ 80 ₰.

Geschichte des Volkes Israel

bis zur Restauration unter Esra und Nehemia

von

August Klostermann,

Dr. theol., ord. Professor an der Universität Kiel.

17¾ Bog. gr. 8°. Geh. 4 ℳ 50 ₰. Geb. 5 ℳ 50 ₰.

Die religiös-sittliche Weltanschauung

des

Buches der Sprüche

in ihrem inneren Zusammenhange

dargestellt von

Dr. Richard Pfeiffer,

ev. Pfarrer in Sulzbach.

16¾ Bog. 8°. Geh. 5 ℳ

Über den Unterschied

zwischen der positiven und der liberalen Richtung

in der modernen Theologie

von

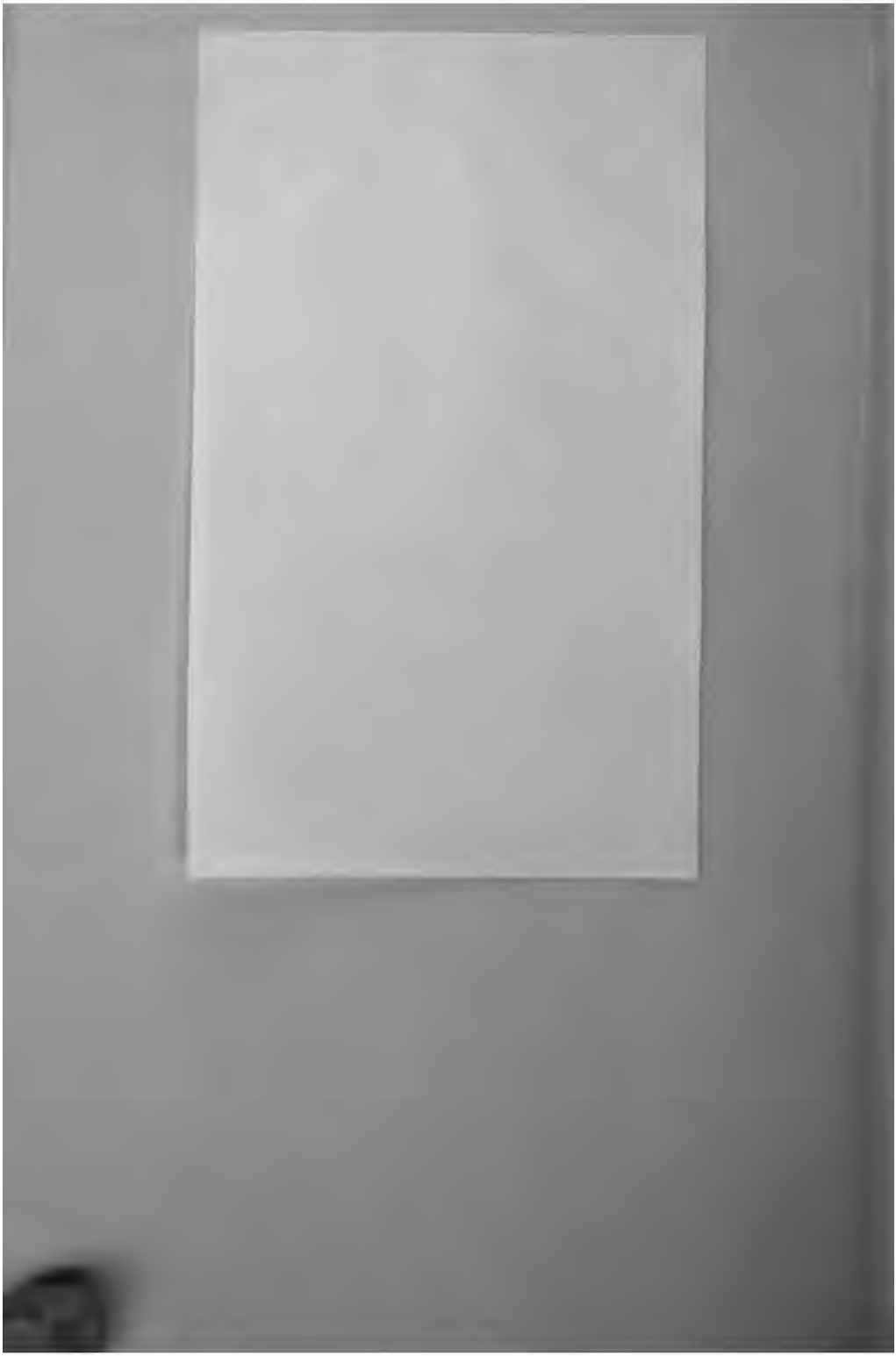
D. Robert Kübel,

ord. Professor der Theologie an der Universität Tübingen.

Zweite, völlig neubearbeitete Auflage.

21½ Bog. 8°. Geh. 4 ℳ Geb. 5 ℳ

☛ Die neue, völlig umgearbeitete und sehr stark vermehrte Auflage von Prof. Kübel's bekannter Schrift, die erstmalig im Jahre 1880 erschienen ist, kommt in einer Zeit heftigster theologischer Gärungen in die Oeffentlichkeit und wird voraussichtlich **in beiden Lagern** der protestantischen Theologie und **bei allen Parteien** in der evangelischen Kirche lebhafte und nachhaltige Diskussionen erregen. Die neue Auflage von Prof. Kübel's „Richtungen" darf sicherlich auf das **größte Interesse** Anspruch erheben!



BX8065.O4
Lutherische Dogmatik.
Andover-Harvard
001084378
3 2044 077 949 162

Oettingen, Alexander
Konstantin von
Lutherische Dogmatik.
BX
8065
.O 4
v.1